اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۷ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۷ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۷ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۸۵
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۷ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۷ء | شمارہ: ۴

جنوری - مارچ ۱۹۸۷ء

مقالات میں ظاہر کی گئی آراء کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات"، ۱۳۹ اے نیو مسلم ٹاؤن لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبا کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۳۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

مجلسِ ادارت:

مدیر منتظم : پروفیسر محمد منور

مدیر معاون : محمد سہیل عمر

معاونین : ڈاکٹر وحید عشرت
احمد جاوید

اقبالیات
(اقبال ریویو)

جلد ۲۷ شمارہ ۴

جنوری ۱۹۸۷ء

ترتیب

فکریات

تبصرۂ کتب

حوالہ جات

قلمی معاونین

نام	پتہ
مولانا امین احسن اصلاحی	فاضلیہ کالونی، فیروز پور روڈ، اچھرہ، لاہور
حجۃ الاسلام سید علی خامنہ ای	صدر اسلامی جمہوریہ ایران
پروفیسر رحیم بخش شاہین	۲۶۳ - ایف، عالم خان روڈ، راولپنڈی
پروفیسر محمد منور	ڈائریکٹر، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور
ڈاکٹر نذیر قیصر	پرنسپل سینٹ تیبرج سکول، گلبرگ ۳، لاہور
پروفیسر سید حسین نصر	جارج واشنگٹن یونیورسٹی، امریکہ
محمد یوسف عرفان	یوسف شریف، ہمت روڈ، سانندہ، لاہور
محمد سہیل عمر	نائب ناظم، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور
نصر اللہ پور جوادی	رئیس مرکز نشر دانشگاہی تہران، ایران
سردار کریم نواز	لاہور
محمد سلیم الرحمن	داروغہ والا، لاہور
محمد عبد اللہ قریشی	مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور
ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	استاد شعبۂ زبان و ادب، گورنمنٹ کالج، لاہور
محمد یونس حسرت	استاد شعبۂ اردو، گورنمنٹ گورو نانک کالج، ننکانہ
وارث سرہندی	کنجروڑ، ضلع سیالکوٹ
ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
مختار احمد	کارکن اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

علّامہ اقبالؒ کے غیر مطبوعہ خطوط

عطیات : سردار کریم نواز
محمد سلیم الرحمٰن

حکیم الامت علامہ اقبال کی ہمہ جہت شخصیت کے بارے میں تحقیق و انکشاف کا سلسلہ ہنوز ختم نہیں ہوا۔ کوئی دن ایسا نہیں جاتا جب پرستارانِ اقبال ان کے بارے میں نئے نئے گوشے سامنے نہیں لاتے۔ حال ہی میں ہمیں محترم سردار کریم نواز کی طرف سے علامہ اقبال کے چند خطوط موصول ہوئے ہیں جن میں تین غیر مطبوعہ خطوط بھی شامل ہیں۔ ان میں سے ایک خط کا اصل ہمارے پاس موجود نہیں، اسے علامہ اقبال کے خط کی فوٹو کاپی سے لیا گیا ہے۔ ہم ان خطوط کے لیے سردار صاحب کے نہایت شکر گزار ہیں اور اس کے ساتھ ہی ان حضرات سے جن کے پاس علامہ کے خطوط ہیں، مزید خطوط کی فراہمی کے لیے عرض گزار ہیں کہ وہ علامہ کے خطوط یا ان کی فوٹو کاپی کو قومی امانت سمجھ کر اقبال اکادمی کو عطا فرمائیں تاکہ علامہ کی زندگی کے مزید گوشے منظرِ عام پر آ سکیں۔ اکادمی اس سلسلے میں ان کی خدمت میں ان خطوط کا ہدیہ پیش کرنے کو بھی تیار ہے۔

علامہ نے یہ خطوط جمال الدین والی، ضلع رحیم یار خان کے ممتاز سجادہ نشین پیر غلام میراں شاہ کے نام تحریر فرمائے۔ ان خطوط کا سالِ تحریر ۱۹۳۷ء ہے۔ ان خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ، حکیم نابینا کے تجویز کردہ نسخے کے مطابق تقویتِ قلب کے لیے تیتر کا شوربا استعمال کرتے تھے اور پیر صاحب قبلہ، علامہ کو سردیوں میں تیتر اور گرمیوں میں آموں کا تحفہ بھجوایا کرتے تھے۔ یہ خطوط دونوں بزرگوں کے درمیان دوستی اور گہرے تعلقات کے غماز ہیں۔

(ادارہ)

لاہور

۶ اپریل

مکرم مخدوم جناب پیر صاحب مخدوم الملک

السلام علیکم - آپکا نوازش نامہ مل گیا تھا - اور تیتر بھی موصول ہو گئے تھے - جن کیلئے شکریہ قبول فرمایئے - افسوس ہے کہ تین روز پہلے آپکو خط نہ لکھ سکا - حکیم نابینا صاحب کو نبض دکھانے کیلئے دہلی چلا گیا تھا - جہاں سے کل واپس آیا ہوں - انہوں نے تقویت قلب کے لئے مزید دوا عطا فرمائی ہے - اور تیتر کے شوربے کو نہایت مفید بتایا ہے - زیادہ کیا عرض کروں - امید ہے کہ آپکا مزاج بخیریت ہوگا - والسلام

محمد اقبال

جاوید منزل

[illegible]

Dr. Sir Mohammad Iqbal,
M. A., Ph. D.,
Bar-at-Law.

Mayo Road,
LAHORE 14.12.1937.

مخدوم و مکرم جناب قبلہ پیر صاحب

السلام علیکم۔ ایک مدت سے آپکی خیریت نہیں معلوم ہوئی۔ ممکن ہے کہ آپ حج کو تشریف لیجا چکے ہوں یا لیجانے والے ہوں۔ بہرحال خیریت سے مطلع فرمائیے۔ شیر علی کئی دن سے نہیں آئے۔ امید کہ جناب والا کا مزاج بخیر ہو۔ والسلام

آپکا مخلص

محمد اقبال

جنابِ من ۔ تسلیم

مجھے کچھ شک اسلامی ذمہ داری سے انکار

آپ نظم مانگتے ہیں لیکن شعر و سخن سے مجھے نفرت ہے

جب نظم مانگا آپ نے ... تو ... کر رہا ہوں لیکن ... سے

محمد اقبال

یہ خط مولانا عقیل الرحمٰن ندوی کے کاغذات میں سے ملا۔ لفافہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے مکتوب الیہ کا تعین نہیں ہو سکتا۔ امکان یہی ہے کہ خط مولانا عقیل الرحمٰن ندوی ہی کو لکھا گیا ہوگا۔

مولانا عقیل الرحمٰن ندوی، مولانا احمد علی محدّث سہارنپوری کے پوتے تھے۔ ندوہ کے تعلیم یافتہ تھے۔ سیاست سے دلچسپی تھی۔ تحریکِ خلافت کے دوران سہارنپور کی خلافت کمیٹی کے سیکرٹری رہے۔ ۱۹۳۲ء کے لگ بھگ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہائی اسکول سے فارسی، عربی اور دینیات کے استاد کے طور پر منسلک ہو گئے۔ ۱۹۴۳ء میں انتقال کیا۔

شعر بھی کہتے تھے۔ غیر مطبوعہ کلام موجود ہے۔ اقبالؔ سے عقیدت تھی۔ اپنے ایک شعر میں کہا ہے ؎

عقیلؔ، اقبال پر رحمت خدا کی جس کی حکمت نے
بدل دیں اپنے خوابِ دیرپا کی ساری تعبیریں

(محمد سلیم الرحمٰن)

ڈاکٹر اقبال ــــــ ایک الہامی شاعر

مولانا امین احسن اصلاحی

ملّتِ ما شانِ ابراہیمی است
شہدِ ما ایمانِ ابراہیمی است

اُمّتِ او مثلِ او نورِ حق است
ہستیِ ما از وجودش مشتق است

سوال : علامہ اقبالؒ کے افکار و خیالات کو ہمارے ہاں بڑی اہمیت دی جاتی ہے، اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ علامہ کی شاعری سے آپ کے اساتذہ بالخصوص مولانا فراہیؒ بھی متاثر تھے یا نہیں؟

جواب : علامہ اقبالؒ نے جو تعلیم اپنے شعروں کے ذریعے دی ہے، اُس کے بارے میں میرا تاثر شروع سے یہ ہے کہ وہ نہایت پاکیزہ، نہایت زندگی بخش اور نہایت ایمان پرور ہے۔ شعر کی قید میں نے اس وجہ سے لگائی ہے کہ علامہ اقبالؒ کے کچھ افکار و نظریات اُن ان کے خطبات کے ذریعے بھی ہم تک منتقل ہوئے ہیں۔ ان افکار و نظریات کے بعض حصوں کو میرے ذہن نے قبول نہیں کیا، لیکن اپنے شعروں میں ڈاکٹر صاحبؒ نے جو درس دیے ہیں، ان کو تو میں (اِلّا ماشاء اللہ) الہام سمجھتا ہوں۔ میں شاعروں کے الہامی ہونے کے عام خیال کو، سچ پوچھیے تو، محض شاعرانہ تعلّی پر محمول کرتا تھا لیکن ڈاکٹر صاحب کے کلام کے مطالعے کے بعد اس بات کا قائل ہو گیا کہ ہمارے شاعروں میں سے کوئی اور شاعر الہامی ہو یا نہ ہو لیکن علّامہ اقبالؒ ضرور الہامی شاعر ہیں۔ پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم نے یہ جو فرمایا ہے :

"شعر میں حکمت ہوتی ہے اور بیان میں جادو"

یہ دونوں باتیں ڈاکٹر صاحب کے کلام پر صادق آتی ہیں۔

یوں مجھے دلچسپی تو غالبؔ، حالیؔ، شبلیؔ، اکبرؔ اور حسرتؔ کے کلام سے بھی بہت رہی ہے، لیکن ایمان تازہ کرنے کے لیے میں یا تو جوہرؔ کی غزلیں پڑھتا رہا ہوں یا اقبالؔ کی نظمیں۔ مولانا حالیؔ سے بھی مجھے بڑی عقیدت ہے، لیکن ان کے مسدس سے میری قومی انا کو تو کچھ غذا مل جاتی ہے مگر روح تشنہ رہ جاتی ہے۔ روح کو سیرابی و آسودگی صرف ڈاکٹر صاحبؒ کے خُمِ معرفت سے حاصل ہوتی ہے۔ مجھے ایک زمانے میں مولانا رومؒ کی مثنوی سے بھی بڑی دلچسپی رہی ہے۔ ڈاکٹر صاحبؒ بھی ان کو اپنا مُرشد مانتے ہیں، اور وہ ہیں

بھی بجا طور پر اس منصب کے اہل۔ لیکن جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے، میں ڈاکٹر صاحبؒ کی تعلیم کو اپنے ذوق، اپنی ذات، اپنی روح اور اپنے قرآنی فکر سے زیادہ ہم آہنگ و ہم رنگ پاتا ہوں۔ وہ جب فطرت و معرفت کے اسرار کھولتے ہیں تو بار بار دل میں خیال گزرتا ہے کہ یہ باتیں تو روح القدس کے فیض کے بغیر کسی کو حاصل نہیں ہو سکتیں، پھر ڈاکٹر صاحب جو معروف معنوں میں نہ کوئی صُوفی تھے نہ سالک، اسرارِ معرفت کے یہ تارے کہاں سے توڑ کے لاتے ہیں؟

سرِّ خدا کہ سالکِ عارف بکس نہ گفت
در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

لیکن یہاں یہ ظاہر کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میں اپنے لیے ڈاکٹر صاحبؒ کے کلام کا شارح خود ہی ہوں، ان کے نئے شارحوں اور مفسّروں پر مجھے اعتماد نہیں ہے۔ میں نے سُنا ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ، حضرت حسینؓ سے زیادہ مظلوم اس دور میں قرآن کو سمجھتے تھے، اس لیے کہ اس زمانے میں وہ لوگ اس کی تفسیریں لکھ رہے ہیں جو اِن کے خیال میں اس کام کے اہل نہیں ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس دَور میں علامہ اقبالؒ بھی کچھ کم مظلوم نہیں ہیں، اس لیے کہ آج ان کے کلام کے نئے شارحین ان کے شعروں کو وہ وہ معانی پہنا رہے ہیں جو کبھی ان کے وہم و گمان میں بھی نہ گزرے ہوں گے۔ ان کو اگر زندگی میں یہ پتہ چل جاتا کہ لوگ ان کے شعروں پر یہ ظلم کریں گے تو شاید وہ شعر کہنے ہی سے توبہ کر لیتے۔

یہ رجحان بھی میرے نزدیک کچھ صحیح نہیں ہے کہ ایک گروہ آج پورے دین کا ڈھانچہ ڈاکٹر صاحبؒ کے تصوّرات کی روشنی میں کھڑا کرنا چاہتا ہے اور ان تصورات ہی کو اُس نے حق و باطل کی کسوٹی قرار دے دیا ہے۔ یہ اندازِ فکر، فرطِ عقیدت کی پیداوار ہے اور اس سے وہی منفر نتائج پیدا ہو رہے ہیں اور پیدا ہوں گے جو شخصی عقیدت کے غلو سے ہمیشہ پیدا ہوتے ہیں، اگرچہ اس عقیدت کا مرکز کتنی ہی بڑی شخصیت کیوں نہ رہی ہو۔ ڈاکٹر صاحب کا مقام بہت اونچا ہے، لیکن وہ معصوم نہیں ہیں۔ ان سے کلام اور ان کے فکر کی روح اسلامی اور قرآنی ہے لیکن لغزشوں، بے اعتدالیوں اور خامیوں سے پاک نہیں ہے۔ اس وجہ سے ان کو اور ان کے کلام کو بلند سے بلند مقام دینے کے باوجود ان کو غیر معصوم عارفین و حکماہی کے درجہ و مقام میں رکھنا چاہیے۔ حق و باطل کی کسوٹی قرآن اور پیغمبرؐ ہی کو ماننا چاہیے۔ اس سے علامہ اقبالؒ کے درجے اور ان کے کلام کے مرتبے میں کوئی کمی واقع نہیں ہوگی۔ اسلام میں کسی

بڑے سے بڑے آدمی کا درجہ بھی اس سے زیادہ نہیں ہے۔ صرف پیغمبر ہی کا درجہ اس سے اونچا ہے۔

مَیں نے جن لوگوں کے درمیان آنکھیں کھولیں اور جن کے فیضِ تعلیم و تربیت سے اکتساب کیا، اُن سب کو ڈاکٹر صاحبؒ کے کلام کی عظمت کا مدّاح و معترف پایا۔ ان سب کا اعتراف اسی پہلو سے تھا کہ ڈاکٹر صاحبؒ کا کلام دلوں کو گرمانے اور روحوں کو تڑپانے والا ہے۔ میرے ایک محبوب استاد نے، جن کی ذہانت اور وسعتِ نظر کے ان کے اکابر تک مدّاح و معترف تھے، میرے دل میں ڈاکٹر صاحب کی تعلیمات کی عظمت اس زمانے میں پیدا کی جب مَیں اُن کے کلام کو اچھی طرح سمجھ بھی نہیں سکتا تھا۔ انہی نے مجھے حالؔی اور اقبال کی تعلیم کا یہ فرق بتایا کہ حالؔی کی دعوت یہ ہے کہ:

"چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی"

اقبال کی دعوت یہ ہے کہ:

"زمانہ با تو نہ سازد تو باز مانہ ستیز"

مَیں خود چونکہ فطرتاً اسی ذہن کا آدمی ہوں اور اسلام میرے نزدیک یہی ذہن پیدا کرتا ہے، اس وجہ سے مَیں حالؔی سے عقیدت کے باوجود شروع ہی سے اقبالی بن گیا، اور اب تک اقبال ہی کے آستانۂ فکر کا مجاور ہوں۔ میرے استاد مولانا فراہیؒ شعر و سخن کا نہایت اعلیٰ مذاق رکھتے تھے لیکن جس دَور میں اُن کی صحبت اُٹھانے کا شرف مجھے حاصل ہُوا ہے، اُس دَور میں وہ دوسری تمام چیزوں سے منقطع ہو کر کلیتہً قرآن کے زاویے میں معتکف ہو چکے تھے۔ شعر و شاعری کا ذکر ان کی مجلس میں ہوتا بھی تو بات یا تو عرب شعراء تک محدود رہتی اور اگر کسی پہلو سے کچھ مزید وسعت اختیار کرتی تو مولانا رومؔ، حافظؔ، سعدؔی سے شروع ہو کر غالؔب پر ختم ہو جاتی۔ ڈاکٹر اقبالؒ کے متعلق مولاناؒ کا خیال مجھے معیّن الفاظ میں معلوم نہ ہو سکا کہ میں اس کی روایت کر سکوں لیکن مولاناؒ نے اپنی کتاب 'جمہرۃ البلاغۃ' میں اعلیٰ کلام کے لیے جو معیار قرار دیا ہے، اس پر کسی کو پرکھتا ہوں تو اس معیار میں، اگر ہمارے شاعروں میں سے کسی کا کلام بتمام و کمال پورا اترتا ہے تو وہ ڈاکٹر صاحبؒ کا کلام ہے، اس لیے کہ روح اور اور نفسِ ناطقہ کا ترجمان، حقیقی معنوں میں، انہی کا کلام ہے۔ اپنے اساتذہ کے سوا اِن اکابرِ علم و ادب کو بھی مَیں نے ڈاکٹر صاحبؒ کا معترف بلکہ گرویدہ پایا جن سے میرے نیاز مندانہ و خادمانہ تعلقات رہے ہیں، مثلاً مولانا سلیمان ندوی مرحوم، مولانا عبد السلام ندوی مرحوم اور مولانا

عبدالماجد دریا آبادی مرحوم۔ ان حضرات نے ڈاکٹر صاحبؒ کی شاعری اور ان کی تعلیمات پر جو خراجِ تحسین ان کو پیش کیا ہے، وہ تمام اہلِ علم کے سامنے ہے۔ بعض لوگوں کو مَیں نے ڈاکٹر صاحبؒ کا نکتہ چیں بھی پایا ہے، لیکن صرف زبان کی حد تک۔ ان کی تعلیم و دعوت کو بحیثیتِ مجموعی سبھی نے مزاجِ اسلام سے بالکل ہم آہنگ قرار دیا ہے۔ جو لوگ ڈاکٹر صاحبؒ کی زبان پر نکتہ چینی کرتے ہیں، اُن کو مَیں یہ جواب دیا کرتا ہُوں کہ جس عالم میں پہنچ کر وہ شعر کہتے ہیں، وہاں صرف معانی کا سکّہ رواں ہے، الفاظ کی حکومت وہاں ختم ہو جاتی ہے۔ میرے استاد مولانا فراہیؒ زبان کو بڑی اہمیت دیتے تھے لیکن وہ بھی اس بات کے قائل تھے کہ بعض مرتبہ الفاظ شاعر کی بلند پروازی کا ساتھ نہیں دے سکتے، اس وجہ سے وہ ان کو پیچھے چھوڑ جانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(ترتیب: خالد مسعود۔ بشکریہ "تدبر")

اقبالؒ — مشرق کا بلند ستارہ

سید علی خامنہ ای
صدر اسلامی جمہوریہ ایران

طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جینوا
شاید کُرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

مَیں صادقانہ طور پر عرض کر رہا ہوں کہ آج جب اقبالِ عزیز کی قدردانی اور یہ جلسہ دیکھ رہا ہوں، میری زندگی کے پُرجوش ترین اور یادگار ایام میں سے ایک ہے۔

وہ چمکتی ہوئی چنگاری جو گلشن کے ماحول کے تاریک و سیاہ ایام میں اُن کی یاد، اُن کے شعر، اُن کی نصیحت اور سبق کے ذریعے دل سے ناامیدی کو دُور کرتی تھی اور ہماری نگاہوں کے سامنے ایک روشن مستقبل کا خاکہ کھینچتی تھی، آج ایک روشن مشعل ہے جو خوش قسمتی کے ساتھ ہماری قوم کی توجہ کو اپنی جانب مبذول کر رہی ہے۔

افسوس کہ ہمارے عوام جو اقبال کے پہلے عالمی مخاطب تھے بہت دیر سے اقبال سے روشناس ہوتے۔ ہمارے ملک کی خاص صورت حال اور خاص طور پر اقبال کی زندگی کے آخری ایام میں اُن کے محبوب ملک یعنی ایران میں سامراج کی منحوس پالیسیوں کا تسلط اس کا سبب بنا کہ اقبال ہرگز بھی ایران نہ آئیں۔

فارسی کے اس عظیم شاعر نے جس نے اپنے زیادہ تر اشعار کو اپنی مادری زبان میں نہیں بلکہ فارسی میں کہا ہے کبھی بھی اپنی محبوب اور مطلوب فضا "ایران" میں قدم نہیں رکھا اور نہ صرف یہ کہ وہ ایران نہیں گئے بلکہ انہی سیاستوں نے جن کا اقبال مدتوں تک مقابلہ کرتے رہے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ اقبال کا نظریہ، اقبال کی راہ اور اقبال کا دیا ہوا سبق ایرانی عوام کے کانوں تک پہنچے جو سُننے کے لیے سب سے زیادہ آمادہ لوگ تھے۔ اس سوال کا جواب کہ اقبال ایران کیوں نہیں آئے، میرے پاس ہے۔

اس وقت جب اقبال کے افتخار اور شہرت کے عروج کا زمانہ تھا اور برصغیر کے مختلف حصوں اور دنیا کی معروف یونیورسٹیوں میں ان کو ایک عظیم مفکر، فلسفی، دانشور، انسان شناس اور ماہر عمرانیات کے نام سے یاد کیا جاتا تھا، ہمارے ملک میں ایسی سیاستیں حکم فرما تھیں کہ اقبال کو کسی طرح بھی برداشت

نہیں کر سکتی تھیں لہٰذا اُن کے ایران آنے کے امکانات فراہم نہیں ہوئے اور ان کی کتابیں سالہا سال تک ایران میں شائع نہیں ہوئیں۔ انہی ایام میں جب اس ملک میں ایرانی اور مسلمان انسان کی شخصیت کو نابود کرنے کے لیے غیر ملکیوں کے ادب و ثقافت اور کلام کا ایک تباہ کن سیلاب ہر طرف سے جاری تھا عام محفلوں اور عوام کے سامنے اقبال کی کوئی نظم یا اُن کی کوئی تصنیف نہیں پیش کی گئی۔

آج اقبال کی آرزو یعنی "اسلامی جمہوریت" نے ہمارے ملک میں جامۂ عمل پہن لیا ہے۔ اقبال لوگوں کی انسانی اور اسلامی شخصیت کے فقدان سے غمگین رہتے تھے اور اسلامی معاشروں کی معنوی ذلت اور نا امیدی کو سب سے بڑے خطرے کی نگاہ سے دیکھتے تھے، لہٰذا انھوں نے اپنی تمام تر توانائیوں کے ساتھ مشرقی انسان اور خصوصاً مسلمان کی ذات اور وجود سے اس بے مصرف گھاس کو جڑ سے اکھاڑنے کی کوششیں کیں۔ اگر آج وہ زندہ ہوتے تو ایک ایسی قوم کو دیکھ سکتے تھے جو اپنے پیروں پر کھڑی ہے اور اپنے قابلِ قدر اسلامی سرمایے سے سیراب ہو کر اور اپنے آپ پر اعتماد اور بھروسے کے ساتھ نیز دلفریب مغربی زیوروں اور مغرب کے اقتداری نظام سے بے اعتنا طاقتورانہ طور سے زندگی گزار رہی ہے۔ مقصد آفریں ہے اور ان اہداف و مقاصد کی راہ پر گامزن ہو کر عاشقانہ طور پر تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے اور اپنے آپ کو قومیت، نیشنلزم اور وطن پرستی کی چار دیواری میں قید نہیں کرتی۔ اقبال کی سب سے بڑی آرزو جو اُن کے تمام قابلِ قدر کلام اور تصنیفات میں نظر آتی ہے یہی تھی کہ وہ یہاں پر ایسی قوم کو دیکھیں اور میں مسرور ہوں کہ ہم الحمد للہ اقبال کی آرزو کو اپنے ماحول میں جامۂ عمل پہنتے ہوئے دیکھتے ہیں اور اس وقت ہمیں یہ موقع ملا (خواہ ذرا دیر سے) کہ عصرِ حاضر کی اس عظیم مفکر شخصیت اور اس عظیم الشان مصلح اور مجاہد اور انتھک انقلابی کو روشناس کرانے کی کوشش کریں اور اُن کو اپنی قوم سے روشناس کرائیں۔

میں اس بات کو ترجیح دیتا تھا کہ اس جلسے میں میری شرکت سرکاری آداب و رسوم سے دُور ہوتی تاکہ اوّل یہ کہ اس عظیم اور محبوب یاد سے بیشتر محظوظ ہو سکتا اور دوئم یہ کہ مجھے اس کا موقع اور امکان حاصل ہوتا کہ اقبال کے سلسلے میں اپنے جذبات کے ایک حصے کو اس جلسے میں شریک ہونے والوں کے سامنے پیش کرتا۔ اس وقت بھی میں بھائیوں اور بہنوں سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھے اجازت دیں کہ میں یہاں مخلصانہ طور پر اُس شخص کی حیثیت سے جو سالہا سال سے اقبال کا مرید رہا ہے اور جس نے اپنے ذہن میں اقبال کے ساتھ زندگی گزاری ہے، بات کروں تاکہ اس عظیم اجتماع میں اپنے اوپر ان کے عظیم احسان اور اپنے عزیز لوگوں کے ذہن پر اُن کے اثرات کے حق کو کسی حد تک ادا کر سکوں۔

اقبال تاریخِ اسلام کی اُن نمایاں اور اتنی گہری اور اعلیٰ شخصیتوں میں سے ہیں کہ ان کی خصوصیات اور زندگی کے صرف ایک پہلو کو مدِّنظر نہیں رکھا جا سکتا اور ان کی اس پہلو اور اُس خصوصیت کے لحاظ سے

تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اگر ہم صرف اسی پر اکتفا کریں اور کہیں کہ اقبال ایک فلسفی ہیں اور ایک عالم ہیں تو ہم نے حق ادا نہیں کیا۔ اقبال بلا شک ایک عظیم شاعر ہیں اور ان کا بڑے شعراء میں شمار ہوتا ہے۔ اقبال کے اردو کلام کے بارے میں اُردو زبان و ادب کے ماہرین کہتے ہیں 'بہترین ہے'۔ شاید یہ تعریف اقبال کی بڑی تعریف نہ ہو کیونکہ اُردو زبان کی ثقافت اور نظم کا سابقہ زیادہ نہیں ہے لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے اُردو کلام نے بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں برصغیر کے افراد پر (خواہ ہندو ہوں یا مسلمان) گہرا اثر ڈالا ہے اور اُن کو اُس جدوجہد میں جو اُس وقت تدریجی طور پر بڑھ رہی تھی زیادہ سے زیادہ جوش دلایا ہے۔ خود اقبال بھی مثنوی اسرار خودی میں کہتے ہیں:

باغباں زورِ کلامم آزمود

مصرعی کارید و شمشیری درود

اور میرا استنباط یہ ہے کہ وہ یہاں پر اپنے اُردو کلام کے بارے میں کہتے ہیں جو اس وقت برصغیر کے تمام لوگوں کے لیے جانا پہچانا تھا۔

اقبال کا فارسی کلام بھی میرے نزدیک شعری معجزات میں سے ہے۔ ہمارے ادب کی تاریخ میں فارسی میں شعر کہنے والے غیر ایرانی بہت زیادہ ہیں لیکن کسی کی بھی نشان دہی نہیں کی جاسکتی جو فارسی میں شعر کہنے میں اقبال کی خصوصیات کا مالک ہو۔

اقبال فارسی بات چیت اور محاورے سے ناواقف تھے اور اپنے گھر میں اور اپنے دوستوں سے اُردو یا انگریزی میں بات کرتے تھے۔ اقبال کو فارسی مضمون نگاری اور فارسی نثر سے واقفیت نہیں تھی اور اقبال کی فارسی نثر وہی تعبیرات ہیں جو انہوں نے 'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' کی ابتداء میں تحریر کی ہیں اور آپ دیکھتے ہیں کہ ان کا سمجھنا فارسی سمجھنے والوں کے لیے مشکل ہے۔ اقبال نے ایام طفلی اور جوانی میں کسی بھی مدرسے میں فارسی نہیں پڑھی تھی اور اپنے والد کے گھر میں اُردو بولتے تھے لہٰذا انہوں نے فارسی کا انتخاب صرف اس لیے کیا کہ وہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے افکار اور مضامین اُردو کے سانچے میں نہیں سماتے تھے اور اسی طرح انہوں نے فارسی سے انسیت حاصل کی۔ انہوں نے سعدیؔ و حافظؔ کے دیوان اور مثنوی مولانا اور سبک ہندی کے شعراء مثلاً عرفیؔ، نظیریؔ اور غالب دہلوی نیز دیگر شعراء کے کلام کو پڑھ کر فارسی سیکھی۔ اگرچہ وہ فارسی ماحول میں نہیں رہے تھے اور انہوں نے فارسی کی پرورش گاہ میں ہرگز بھی زندگی نہیں گزاری تھی اور فارسی بولنے والوں سے مصاحبت نہیں کی تھی لیکن انہوں نے ظریف ترین، دقیق ترین اور نایاب ترین ذہنی مضامین کو اپنی طویل (اور بعض نہایت اعلیٰ) نظموں کے سانچے میں ڈھال کر پیش کیا اور یہ چیز میری رائے میں اعلیٰ شعری استعداد اور صلاحیت ہے۔ اگر آپ اُن لوگوں

کے اشعار کو دیکھیں جو ایرانی نہیں تھے لیکن انہوں نے فارسی میں کلام کہا ہے اور اُن کا اقبال کے کلام سے موازنہ کریں تو آپ کے لیے اقبال کی عظمت واضح ہو جائے گی۔

اقبال کے بعض مضامین جن کو انہوں نے ایک شعر میں بیان کر دیا ہے ایسے ہیں کہ اگر انسان چاہے کہ نثر میں بیان کرے تو نہیں کر سکتا اور ہمیں ایک مدت تک زحمت اٹھانی پڑے گی کہ ایک شعر کو جس کو انہوں نے آسانی کے ساتھ بیان کر دیا ہے، فارسی نثر میں جو ہماری اپنی زبان بھی ہے، بیان کریں۔

میں جناب ڈاکٹر مجتبوی کا ان اشعار کے لیے جو انہوں نے پڑھے ممنون ہوں اور درخواست کرتا ہوں کہ آپ اقبال کے کلام کو زندہ کیجیے کیونکہ اقبال کو متعارف کرانے کا بہترین ذریعہ اُن کا کلام ہے اور اقبال کو کوئی بھی بیان متعارف نہیں کرا سکتا۔

اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اور ان کے بعض فارسی اشعار اپنے عروج پر پہنچے ہوتے ہیں۔ اقبال نے مختلف طرزوں مثلاً طرزِ ہندی، طرزِ عراقی اور حتیٰ کہ طرزِ خراسانی میں شعر کہے ہیں اور ان تمام طرزوں میں بھی اچھے شعر کہے ہیں۔ انہوں نے مختلف شعری قالبوں یعنی مثنوی، غزل، قطعہ، دوبیتی اور رباعی کا استعمال کیا ہے اور جیسا کہ میں نے عرض کیا اچھے شعر کہے ہیں اور اعلیٰ مضامین کو باندھا ہے۔ بعض اوقات تو اُن کا کلام ساتویں آسمان پر پہنچا ہوا ہے اور نمایاں حیثیت رکھتا ہے جبکہ اس شخص کو فارسی بولنا اور فارسی لکھنا نہیں آتا ہے اور فارسی والے گھرانے میں پیدا نہیں ہوا اور فارسی کے مرکز میں بھی زندگی نہیں گزاری۔ یہ استعداد ہے لہٰذا اقبال کی ایک شاعر کے عنوان سے تعریف یقیناً اُن کو چھوٹا کرنا ہے۔

اقبال ایک عظیم مصلح اور حریت پسند ہیں اور اگرچہ حریت پسندی اور سماجی اصلاح میں اقبال کا رتبہ بہت زیادہ اہم ہے لیکن اقبال کو صرف سماجی مصلح نہیں پکارا جا سکتا کیونکہ اسی برِصغیر میں اقبال کے ہم عصروں میں کچھ ہندو اور مسلمان لوگ ہندوستان کے سماجی مصلح مانے جاتے ہیں جن میں سے اکثر کو ہم پہچانتے ہیں اور اُن کی تصنیفات موجود ہیں اور ان کی جدوجہدوں کا علم ہے۔

خود مسلمانوں میں مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مرحوم قائداعظم (محمد علی جناح) جیسی نمایاں شخصیتیں اور دیگر شخصیتیں موجود تھیں جن کی زندگی کے ایام بھی اقبال کی حیات کی مانند تھے۔ اور وہ لوگ ایک ہی نسل اور ایک ہی عہد سے تعلق رکھتے تھے اور حریت پسندوں اور مجاہدوں میں شامل تھے لیکن اقبال ان سب سے بڑے ہیں اور اقبال کے کام کی عظمت کا ان میں سے کسی سے بھی موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی زیادہ سے زیادہ اہمیت اور قدر جو ہم مولانا ابوالکلام کے لیے قائل ہیں جو ایک نمایاں شخصیت رکھتے ہیں اور حقیقتاً ان کی اہمیت کو کم نہیں سمجھنا چاہیے، یا مولانا محمد علی یا مولانا شوکت علی کے سلسلے میں ہم جس اہمیت کے قائل ہیں، یہ ہے کہ یہ لوگ انتھک مسلمان مجاہد تھے جنہوں نے اپنے ملک سے برطانیہ کو

نکالنے کے لیے برسہا برس کوشش کی اور اس سلسلے میں بہت زیادہ جدو جہد کی۔ لیکن اقبال کا مسئلہ صرف ہندوستان کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ اسلامی دنیا اور مشرق کا مسئلہ ہے۔ وہ اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق" میں اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ اقبال کی تیز نگاہیں کس طرح اس تمام دنیا کی طرف متوجہ ہیں جو ظلم و ستم کا شکار ہے اور ان کی توجہ اسلامی دنیا کے تمام گوشوں کی جانب ہے۔ اقبال کے لیے مسئلہ صرف مسئلہ ہند نہیں ہے لہٰذا اگر اقبال کو ایک اجتماعی مصلح بھی پکاریں تو حقیقت میں ہم اقبال کی پوری شخصیت کو بیان نہیں کرتے اور مجھے وہ لفظ اور عبارت نہیں ملتی جس سے ہم اقبال کی تعریف کر سکیں۔

لہٰذا آپ دیکھیے کہ یہ شخصیت، یہ عظمت اور اس عظیم انسان کی ذات اور اس کے ذہن میں معانی کی یہ گہرائی کہاں اور ہمارے لوگوں کی ان کے سلسلے میں واقفیت کہاں اور حق تو یہ ہے کہ ہم اقبال کی شناخت کے مسئلے سے دوچار ہیں۔

بہرحال یہ سیمینار ان بہترین کاموں میں سے ہے جو انجام پایا لیکن اس پر بھی اکتفا نہیں کرنی چاہیے اور میں ثقافت اور تعلیمات کے محترم وزیر اور یونیورسٹی سے منسلک بھائیوں سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ ملک میں اقبال کے نام پر فاؤنڈیشنوں کے قیام اور یونیورسٹیوں، ہالوں اور ثقافتی اداروں کے ناموں کو اقبال کے نام پر رکھنے کی فکر میں رہیں۔ اقبال کا تعلق ہم سے ہے، اس قوم سے اور اس ملک سے ہے جس طرح کہ اس غزل میں جو جناب ڈاکٹر مجتبوی نے پڑھی اور آپ نے سُنی۔ اقبال ایرانی عوام سے اپنے لگاؤ کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

چون چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما

اور آخر میں کہتے ہیں :

می رسد مردی کہ زنجیرِ غلامان بشکند
دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما

اور یہ میری اس بات کی تائید ہے جو اقبال کے ایران نہ آنے کی وجہ کے بیان میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔

وہ اس جگہ کو زندان کہتے ہیں اور قیدیوں سے مخاطب ہو کر بولتے ہیں۔ اقبال کے دیوان میں بہت سی مثالیں ہیں جو اس بات کی نشان دہی کرتی ہیں کہ وہ ہندوستان سے نا امید ہو چکے ہیں (کم از کم اپنے زمانے کے ہندوستان سے) اور ایران کی جانب متوجہ ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ اُس مشعل کو جس کو انہوں نے جلا رکھا ہے ایران میں مزید شعلہ ور کریں اور انہیں اس بات کی امید ہے کہ یہاں پر کوئی معجزہ رو نما ہو۔ یہ اقبال کا ہم پر حق

ہے اور ہمیں چاہیے کہ اس حق کا احترام کریں۔

اب رہی بات اقبال کی شخصیت کی تو اگر ہم اقبال کی شناخت کرنا چاہیں اور اقبال کے پیغام کی عظمت کو جانیں تو ہمیں خواہ مخواہ اقبال کے دور سے برصغیر کو اور اس دور کو پہچاننا پڑے گا جو اقبال کے دَور پر ختم ہوتا ہے کیونکہ اس شناخت کے بغیر نہ تو اقبال کے پیغام کا مفہوم سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی ساز و نوائے اقبال اور اُن کے سوز دروں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے دَور میں برصغیر اپنے سخت ترین ایام گزار رہا تھا۔ جیسا کہ آپ کو معلوم ہے اقبال ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے یعنی مسلمانوں کے انقلاب کی انگریزوں کے ذریعے سرکوبی کے بیس سال بعد۔

۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے ہندوستان میں اسلامی حکومت اور برصغیر میں اسلام کی حکم فرمائی پر زبردست وار کیا۔ ہندوستان میں عظیم بغاوت رونما ہوئی اور شاید یہ بغاوت تقریباً دو تین سال تک جاری رہی۔ اس کا عروج ۱۸۵۷ء کے اواسط میں تھا، انگریزوں نے موقعے سے فائدہ اٹھایا اور اس وار کو جو تقریباً ستر اسی سال سے ہندوستان میں اسلام کے پیکر پر کر رہے تھے اچانک فیصلہ کن طور پر کیا اور اپنے خیال میں وہاں سے اسلام کی جڑوں کو کاٹ دیا۔ یعنی اسلامی حکومت اور مسلمانوں کی حکومت کو جو اپنی کمزوری کے دن گزار رہی تھی ختم کر دیا۔ برصغیر ہند میں سامراج کی راہ میں واحد رکاوٹ وہی مسلمانوں کی حکومت تھی جس کو انہوں نے طویل عرصے سے اِدھر اُدھر سے کمزور بنا دیا تھا۔ اس کے بہادر سرداروں اور عظیم شخصیتوں کو ختم کر دیا تھا تاکہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کی گہری جڑوں کو کمزور بنائیں۔ اس کے بعد یکبارگی اس تناور اور قدیمی درخت کو جس کی جڑیں کمزور ہو چکی تھیں اور جس کا محافظ بھی نہیں رہا تھا اور اکیلا رہ گیا تھا، کاٹ کر ختم کر دیا اور ہندوستان کو برطانوی سلطنت کا جزو بنا دیا۔

۱۸۵۷ء، ہندوستان میں انگریزوں کی مکمل کامیابی کا سال تھا اور اس کے بعد کہ انگریزوں نے ہندوستان کا باضابطہ طور پر برطانیہ سے الحاق کر لیا اور اپنے ملک کا نام سلطنتِ برطانیہ و ہند رکھ لیا، ہندوستان کے کالونی ہونے کا مسئلہ نہیں رہا، بلکہ ہندوستان برطانیہ کے صوبوں میں سے ایک صوبہ بن گیا۔ لہٰذا وہ اپنے مستقبل کی فکر میں پڑ گئے تاکہ اس ملک میں ہر قسم کی بغاوت اور قومی یا مذہبی عظمت کے اعادے کے امکانات کو ختم کر دیں۔ اس کا راستہ یہی تھا کہ مسلمانوں کا مکمل طور پر قلع قمع کریں کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ ہندوستان میں اُن سے مقابلہ کرنے والے مسلمان ہیں اور انہوں نے اس کا تجربہ کیا تھا۔

مسلمانوں نے انیسویں صدی کی ابتدا بلکہ اس سے بھی پہلے سے ہندوستان میں انگریزوں کا مقابلہ کیا۔ اٹھارھویں صدی کے آخری حصے میں ٹیپو سلطان انگریزوں کے ہاتھوں قتل یا شہید ہوئے لیکن عوام، علماء اور مسلمان قبائل نے انیسویں صدی کی ابتداء سے انگریزوں اور ہندوستان میں اُن پٹھوؤں سے جو اُس وقت

سکھ تھے، جنگ لڑی اور اس بات سے انگریز بخوبی واقف تھے۔ انگریزوں میں سے ان لوگوں نے جو ہندوستانی مسائل سے واقف تھے کہا تھا کہ ہندوستان میں ہمارے دشمن مسلمان ہیں اور ہمیں ان کا قلع قمع کرنا چاہیے لہٰذا انگریزوں کے کامیابی کے سال یعنی ۱۸۵۷ء سے ہی ہندوستان میں مسلمانوں کی سرکوبی کے لیے ایک نہایت ظالمانہ اور سنگدلانہ پروگرام شروع ہوگیا جس کا ذکر ہر جگہ آیا ہے اور یہاں پر اس کا ذکر طوالت کا سبب بنے گا۔ وہ لوگ جو مزید معلومات کے خواہاں ہیں اس سلسلے میں لکھی گئی متعدد کتابوں کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مالی اور ثقافتی لحاظ سے ان پر دباؤ ڈالا جاتا تھا اور سماجی شعبوں میں ان کی بہت تحقیر کی جاتی تھی۔ انگریز اعلان کرتے تھے کہ وہ لوگ جو چاہتے ہیں ملازمت حاصل کریں ان کو مسلمان نہیں ہونا چاہیے۔ جب ایک معمولی سی تنخواہ پر کچھ لوگوں کو ملازم رکھتے تھے، اُس وقت مسلمانوں کو ملازم رکھنے سے دریغ کرتے تھے، انہوں نے ہندوستان میں مسجدوں اور اسلامی مدرسوں کو چلانے والے تمام موقوفات کو جو بہت زیادہ تھے، اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ ہندو تاجروں کو ورغلایا کہ مسلمانوں کو بھاری بھاری قرضے دیں تاکہ دیے جانے والے قرضے کے عوض ان کی جائدادوں کو لے لیں اور ان کے زمین سے تعلق اور صاحب خانہ ہونے کے احساس کو بالکل ختم کر دیں۔ برسہا برس تک یہ کام جاری رہا اور مزے کی بات تو یہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے ساتھ اُن کے اچھے سلوک کا حصّہ تھا اور اس سے بدتر یہ تھا کہ اُن کو بے دریغ قتل کرتے تھے اور بے دریغ جیل میں ڈالتے تھے۔ تمام اُن لوگوں کی جن پر انگریزوں کے خلاف اقدامات کرنے کا ذرا سا بھی شک ہوتا سخت سرکوبی کرتے تھے اور اُن کو نابود کر دیتے تھے۔ یہ سلسلہ سالہا سال تک جاری رہا۔ ان سخت تکلیف دہ حالات کو دس بیس سال گزر جانے کے بعد (کہ جس کی مثال درحقیقت کسی بھی اسلامی ملک میں مجھے نہیں نظر آتی۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ہو لیکن میں نے دنیا کے اُن ممالک کے مختلف علاقوں میں جہاں سامراج موجود رہا ہے مثلاً الجزائر اور افریقی ممالک میں، جہاں بھی نظر ڈالی ہے مجھے یاد نہیں کہ مسلمانوں پر اتنا دباؤ دیکھا ہو جتنا کہ ہندوستان میں ڈالا گیا ہے) کچھ لوگوں نے چارہ جوئی کی فکر کی اور انگریزوں سے مقابلے کا سلسلہ مسلمانوں میں ختم نہیں ہوا تھا، اور یہ ایک ایسی چیز ہے جسے ہندوستان کو ہرگز فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہندوستان میں مسلمان انگریزوں سے مقابلے میں نمایاں ترین اور اصلی ترین عامل تھے۔ اور واقعتاً ناشکری ہوگی اگر ہندوستان اپنے اوپر مسلمانوں کے احسانات کو فراموش کر دے کیونکہ وہاں پر وجود میں آنے والے عظیم انقلاب اور ہندوستان کی آزادی کی وجہ بننے والی جدّ و جہدوں میں مسلمان اپنی حریّت پسندی کی خاطر کبھی بھی خاموش نہیں بیٹھے۔

۱۸۵۷ء کے بعد کے برسوں میں جب ہر جگہ خاموشی تھی مجاہد مسلمان عناصر مختلف جگہوں پر اپنے کام میں مصروف تھے لیکن ان میں دو قسم کی تحریکیں تھیں، یا تو ثقافتی سیاسی تھی یا صرف ثقافتی تحریکیں تھیں، مسلمانوں کی یہ دو تحریکیں چارہ جوئی کے لیے جاری تھیں۔ ان دونوں تحریکوں میں سے ایک علماء کی تحریک تھی اور دوسری

سر سید احمد خان کی تحریک اور یہ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل تھیں۔ یہاں پر تفصیلی بحث کا موقع نہیں لیکن مختصر طور پر کہا جاسکتا ہے کہ علماء کی تحریک انگریزوں سے مقابلے اور اُن سے تعلقات ختم کرنے اور اُن کے اسکولوں میں شریک نہ ہونے اور انگریزوں سے کسی قسم کی مدد نہ لینے کی طرفدار تھی اور سر سید احمد خان کی تحریک اس کے برخلاف انگریزوں سے مصالحت کرنے، اُن کے ذرائع سے فائدہ اٹھانے، انگریزوں سے مسکرا کر پیش آنے اور اُن سے سمجھوتہ کرنے کی حامی تھی۔ یہ دو تحریکیں ایک دوسرے کے مدِّمقابل تھیں اور افسوس کہ آخر کار دونوں تحریکیں مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئیں پہلی تحریک جو علماء کی تحریک تھی اور جس کی قیادت ایسے بڑے علماء کے ہاتھ میں تھی جو تاریخِ ھند کی نمایاں شخصیتیں ہیں، یہ مقابلہ کرتے تھے اور اُن کی جدوجہد درست تھی لیکن اُن ابتدائی چیزوں سے فائدہ اُٹھانے سے پرہیز کرتے تھے جو ہندوستان میں اسلامی معاشرے کو جدید ترقیات کے حصول میں مدد کرتی تھیں اور مثال کے طور پر وہ اپنے مدرسوں میں انگریزی زبان کو ہرگز بھی داخل نہیں ہونے دیتے تھے اور شاید اُس وقت ان کو اس کا حق پہنچتا تھا کہ ایسا سوچیں کیونکہ انگریزی زبان کو فارسی زبان کا جو مسلمانوں کی محبوب زبان تھی اور صدیوں تک برِّصغیر میں سرکاری زبان تھی، جانشین بنادیا تھا اور یہ لوگ انگریزی زبان کو حملہ آور کی زبان سمجھتے تھے۔ لیکن بہرحال انگریزی کا نہ سیکھنا اور نئی ثقافت کی جانب جو آخر کار لوگوں کی زندگی کے شعبوں میں داخل ہو رہی تھی توجّہ نہ دینا اس بات کا سبب بنا کہ امّت اسلامی اور ملّت مسلمان ثقافت، معلومات، عصری قوّتوں اور عصری علوم میں جو تمام معاشروں کے لیے (جو جدید بننے کی جانب بڑھ رہے تھے) موثر اور مفید ہیں پیچھے رہ جاتے۔ مسلمانوں کو ان علوم سے دور رکھتے تھے۔

لیکن سر سید احمد کی تحریک زیادہ خطرناک تھی اور میں چاہتا ہوں کہ یہاں پر سید احمد خان کے بارے میں اپنے قطعی فیصلے کو بیان کروں۔ ممکن ہے کہ موجود بھائیوں میں سے بعض اس بات کے قائل نہ ہوں۔ سید احمد خان نے یقینی طور پر ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں کوئی کام نہیں کیا اور میرا عقیدہ ہے کہ اقبال کی تحریک ہندوستان میں، اس کام کے خلاف فریاد تھی جس کا پرچم سر سید احمد خان نے اٹھایا تھا۔ سید احمد خان نے انگریزوں سے مصالحت کو بنیاد بنایا اور اُن کا بہانہ یہ تھا کہ آخر کار ہمیں مسلمان نسل کو جدید ثقافت میں داخل کرنا چاہیے کیونکہ ہم اُن کو ہمیشہ کے لیے جدید تہذیب سے ناواقف اور دُور نہیں رکھ سکتے لہٰذا انگریزوں سے مصالحت کرنی چاہیے تاکہ ہم پر سختی نہ کریں اور ہماری عورتیں، بچے اور مرد انگریزوں سے دشمنی کی خاطر اس قدر تکلیف نہ اٹھائیں۔

وہ سادہ لوحی کے ساتھ خیال کرتے تھے کہ انگریزوں سے تواضع مصالحت اور اظہارِ عقیدت کے ذریعے ان تجربہ کار خبیث سیاستدانوں کی توجہ کو مبذول کرا سکتے ہیں اور ان کی ایذارسانیوں کو کم کر سکتے ہیں جبکہ

یہ ایک بڑی غلطی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود سید احمد خان اور ان سے قریبی لوگ نیز وہ روشن خیال لوگ جو اُن کے اردگرد تھے، انگریزوں کے نقصانات سے محفوظ رہے لیکن مسلمانوں کو ہندوستان کے آزاد ہونے یعنی ۱۹۴۷ء تک انگریزوں سے ہمیشہ ہی نقصان پہنچا اور انگریزوں نے اس نوّے سال کی مدت میں (۱۸۵۷ء سے ہندوستان کی آزادی کے سال ۱۹۴۷ء تک) مسلمانوں کے ساتھ جو کچھ کر سکے، کیا۔ لہٰذا انگریزوں کو رام کرنے کے لیے سید احمد خان کا حیلہ مسلمانوں کو ذلیل کرنے کا سبب بنا اور اس کے علاوہ ایک اور مسئلہ بھی پیدا ہوا، جو اقبال کی شناخت اور اقبال کے پیغام کے مضمون کو سمجھنے میں موثر ہے اور وہ یہ ہے کہ عام مسلمانوں، مسلمان روشن خیالوں اور ان تعلیم یافتہ مسلمانوں کے لیے جو سماجی میدان میں داخل ہوتے تھے آگاہی، علم و معرفت، حصولِ علم اور عہدہ اہمیت رکھتا تھا لیکن اسلامی تشخص کو ہرگز بھی اہمیت حاصل نہیں تھی اور تدریجی طور پر ہندوستان کے عظیم مسلم معاشرے میں جو دنیا کے عظیم ترین مسلمان معاشروں میں سے تھا (اور اس وقت بھی ایسا کوئی ملک نہیں جس کے مسلمانوں کی تعداد اس زمانے کے برصغیر کے مسلمانوں کے برابر ہو) وہ اسلامی تشخص کا احساس نہیں رکھتے تھے اور اپنے لیے اسلامی شخصیت کے قائل نہ تھے اور بنیادی طور پر ہندوستان کے مسلمانوں میں مستقبل کے لیے کوئی امید ہی نہیں تھی۔ چونکہ انھوں نے بہت تکلیفیں برداشت کی تھیں اور ان کی تحقیر کی گئی تھی عام حادثات اور واقعات ان کی ناامیدی، تلخ کلامی اور بدفرجامی کی نشان دہی کرتے تھے اور اب حقارت ہندوستانی مسلمان کی ذات کا جزو بن گئی اور ذلّت و ناتوانی کا احساس ہندوستانی مسلمان کی شخصیت کے اجزا میں شمار ہوتا تھا۔

اس زمانے میں جب اقبال احتمالاً ۱۹۰۸ یا ۱۹۰۹ء میں یورپ سے جدید تہذیب سے جھولی بھر کے لوٹے تھے، اُس وقت اقبال کے ہم عصر روشن خیال اور ہم نوا (خود ان کے قول کے مطابق) مغربی تہذیب پر نثار ہوئے جاتے تھے اور اُن شخصیتوں کی مانند جن کی طرف جناب مجتبوی نے میرے حوالے سے اشارہ کیا ہے، ایران میں تھیں اپنا اعتبار اس چیز میں دیکھتی تھیں کہ اپنے آپ کو مغربی تہذیب سے کچھ زیادہ ملائیں اور مغربی اقدار کے نظام کو اپنے عمل، اپنی روش، لباس، بات چیت اور حتیٰ کہ اپنے افکار اور نظریات میں جلوہ گر کریں۔ اُس برطانوی حکومتی مشینری کی غلامی، جو اُس وقت ہندوستان پر قدر تمندی کے ساتھ حکومت کر رہی تھی، مسلمانوں کے لیے فخر تھی اور ہندو، جو مسلمانوں سے چند سال پہلے اسی تہذیب اور انھی آداب و رسومات میں داخل ہو گئے تھے اور جنھوں نے انگریزوں سے میل جول کو بہت پہلے ہی اختیار کر لیا تھا اور اسی وجہ سے صنعت ثقافت اور انتظامی امور میں کچھ پہلے شامل ہو گئے تھے، اُن کا اعتبار تھا۔ مسلمانوں کو ہندوؤں سے بھی ذلّت اور زحمت اٹھانی پڑتی تھی۔ حتیٰ کہ سکھ بھی اگرچہ بہت چھوٹی اقلیت رکھتے تھے اور وہ قابل فخر چیزیں جو ہندوؤں کو اُپنیشدوں اور اپنے تاریخی اور تہذیبی ماضی سے حاصل تھیں، سکھوں کی زندگی میں نہیں تھیں اور آپ کو

معلوم ہے کہ یہ ایک نیا قائم ہونے والا مذہب ہے جس میں اسلام اور ہندوازم نیز دوسری چیزوں کی آمیزش ہے و یہ سکھ بھی مسلمانوں کی تحقیر کرتے تھے اور اُن کی توہین کرتے تھے۔ یہ تھی اقبال کے زمانے میں برِّصغیر ہندوستان میں مسلمانوں کے معاشرے کی صورتِ حال۔ اسی لاہور کی یونیورسٹی میں جہاں پر اقبال نے تعلیم حاصل کی اور بی۔ اے کیا ہے ہم امید بخش اسلامی افکار کے ظہور کی کوئی علامت نہیں دیکھتے۔ وہاں پر سب سے بڑی اسلامی کتاب، سر تھامس آرنولڈ کی کتاب ہے (یعنی الدعوۃ الی الاسلام" نامی کتاب) جو عربی زبان میں ہے اور حال ہی میں اس کا فارسی ترجمہ بھی شائع ہو گیا ہے۔ یہ سر تھامس آرنولڈ کے اُس دَور کے کاموں میں سے ہے جب وہ لاہور کی یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے۔ البتہ یہ کتاب ایک اچھی کتاب ہے اور میں اس کو مسترد نہیں کرنا چاہتا لیکن ان کا سب سے بڑا فن یہ ہے کہ وہ چاہتے ہیں کہ اسلامی جہاد کو کلو کلی طور پر ایک دوسرے درجے کی چیز بتائیں لہٰذا اس کتاب کا آئیڈیا یہ ہے کہ اسلام، دعوت سے پھیلا ہے نہ کہ تلوار سے اور یہ ایک اچھی بات ہے لیکن وہ اس خیال میں اس قدر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ اسلامی جہاد اس کتاب میں تقریباً دوسرے درجے کی ایک چیز اور ایک بے فائدہ اور زائد چیز نظر آتی ہے۔

اس کتاب کے اسلامی کام کا ماحصل یہی ہے! اس کے علاوہ وہ صاحبان اور خواتین جنھوں نے سر تھامس آرنولڈ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جانتے ہیں کہ وہ اُن لوگوں میں سے ہیں جن کو اسلام کا زبردست حامی سمجھا گیا ہے اور وہ اقبال کے استاد ہیں اور اقبال ان کے شاگردوں میں شامل ہیں۔ بہتر ہے کہ میں یہاں پر اس بات کا ذکر کر دوں کہ اس عظیم انسان کی ہوشیاری سے علامہ اقبال باوجود اس کے کہ سر تھامس آرنولڈ سے سخت محبت کرتے تھے ان کے کاموں میں سیاسی افکار سے غفلت نہیں برتتے تھے۔ اس بات کو جناب جاوید اقبال نے اپنے والد کے حالاتِ زندگی میں لکھا ہے کہ اس کی ایک جلد فارسی میں ترجمہ ہو چکی ہے اور میں نے دیکھا ہے۔ اقبال اپنے دوست سید نذیر نیازی کو جو سر تھامس آرنولڈ کو ایک اسلام شناس جانتے ہیں، خبردار کرتے ہیں اور کہتے ہیں؛ کون سی اسلام شناسی؟ تم اُن کی کتاب "الدعوۃ الی الاسلام" کی بات کرتے ہو؟

وہ حکومت برطانیہ کے لیے کام کرتے ہیں اور بعد میں اقبال اپنے اُس دوست سے کہتے ہیں:

> جب میں برطانیہ میں تھا تو آرنولڈ نے مجھ سے کہا کہ ایڈورڈ براؤن کی تاریخ ادبیات کا ترجمہ کردوں اور میں نے یہ کام نہیں کرنا چاہا کیونکہ میں نے دیکھا کہ یہ کتاب سیاسی مقاصد سے آمیختہ ہے۔

اب آپ دیکھیے کہ ایڈورڈ براؤن کی کتاب کے بارے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے اور ہمارے ادیبوں کا نظریہ، ایڈورڈ براؤن کے دوستوں اور اُن لوگوں کو جو ایڈورڈ براؤن کی دوستی پر فخر کرتے تھے دیکھنا چاہیے

کر اُن کا نظریہ کیا ہے ؟ اور میں اس وقت ان شخصیتوں کا نام نہیں لینا چاہتا کیونکہ بہرحال ادبی اور ثقافتی شخصیتیں ہیں لیکن سادہ دل ، ناآگاہ اور اُن سیاسی مقاصد سے بے خبر ہیں لیکن اقبال وہ ہوشیار مرد لوز الومن کیس " کی مانند خبیث استعماری سیاست کی ریشہ دوانیوں کو تھامس آرنولڈ اور ایڈورڈ براؤن کے کاموں میں پہچانتے اور دیکھتے ہیں اور یہ بات اقبال کی عظمت کی نشان دہی کرتی ہے ۔ اس زمانے میں برصغیر ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت ایسی تھی کہ حکومت برطانیہ ، حکومت برطانیہ کے اصل ایجنٹ اور دوسرے درجے کے ایجنٹ (یا اہمیت کے لحاظ سے زیادہ اعلیٰ درجہ رکھنے والے) زیادہ تر ہندو تھے اور ہندوستان کی جدّوجہد جس کی مشعل کو ابتدا میں مسلمانوں نے روشن کیا کانگریس پارٹی کے ہاتھوں میں چلی گئی اور وہ بھی متعصّب کانگریس پارٹی کے ۔ انڈین کانگریس نے جس نے آخر کار جدّوجہد کے میدان میں عظیم کارنامے بھی انجام دیے لیکن اُن برسوں میں اُس پر اسلام سے مخالفت کا تعصب ، ہندوؤں کی جانب جھکاؤ اور مسلمانوں کی مخالفت کا تعصب حکم فرما تھا اور مسلمانوں میں روشن خیال لوگ مغرب پرست اور مغربی نظام کے والہ و شیدا تھے اور عام معمولی لوگ شرمناک غربت اور سخت تکلیف دہ زندگی کا شکار تھے اور اپنی معمولی روٹی کو بھی مشکل سے حاصل کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ اس ماحول اور فضا میں کھوتے ہوتے تھے جس کو انگریز زیادہ سے زیادہ مغربیت کی جانب لے جا رہے تھے ۔ ہندوستان کے اس زمانے کے مسلمان علماء ، ان ابتدائی شکستوں کے بعد زیادہ تر تنگ قلعگ اور رجعت پسندی اور تحرک کے ناقابلِ فہم افکار اور جلووں میں کھوتے ہوتے تھے (سوائے ان علماء کے جو آگے آگئے تھے مثلاً مولانا محمد علی جوہر اور ہندوستان کے دیگر نمایاں حیثیت رکھنے والے علماء) ۔ عام مسلمان عوام اس قسم کی سخت تکلیف دہ حالت میں زندگی گزار رہے تھے ، اسلام سیاسی علیحدگی اور اقتصادی غربت میں تھا اور مسلمان عوام ہندوستانی معاشرے میں ایک ایسے طفیلی اور زائد رکن کی حیثیت رکھتے تھے کہ اس تاریک رات میں جس میں ان کا کوئی بھی ستارہ نہ تھا اقبال نے خودی کی مشعل روشن کی ۔ البتہ ہندوستان کی یہ حالت جو میں نے بیان کی صرف ہندوستان کے لیے مخصوص نہیں تھی بلکہ تمام اسلامی دنیا میں ایسی ہی حالت تھی ۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال نے ساری دنیا کی فکر کی ۔ البتہ اس زمانے کے لاہور اور بدبخت برصغیر میں اقبال کی روزمرہ کی زندگی نے ان کے لیے ہر چیز کو قابلِ لمس بنا دیا تھا ۔ یہ ایسی حالت میں تھا کہ اقبال نے ترکی ، ایران اور مثلاً حجاز کا سفر نہیں کیا تھا اور بہت سی دوسری جگہوں کو قریب سے نہیں دیکھا تھا لیکن وہ اپنے ملک کی صورت حال کو قریب سے دیکھ رہے تھے اور یہی وجہ تھی کہ انہوں نے ثقافتی ، انقلابی اور سیاسی انقلاب برپا کیا ۔ پہلا کام جو اقبال کے لیے ضروری تھا انجام دیں یہ تھا کہ ہندوستانی معاشرے کو اسلامی تشخص ، اسلامی من اور اسلامی شخصیت بلکہ اس کی انسانی شخصیت کی جانب متوجہ

کریں اور کہیں کہ تو ہے تو کیوں اس قدر غرق ہے؟ کیوں اس قدر مجذوب ہے؟ !تو نے کیوں اپنے آپ کو اس قدر کھو دیا ہے؟ اپنے آپ کو پہچان۔

یہ اقبال کا پہلا مشن ہے۔ آخر وہ اس کے علاوہ کیا کر سکتے تھے؟ کیا دسیوں کروڑ کی ایک قوم سے جو سالہا سال تک سامراج کے کوڑوں کے تحت دبا دی گئی تھی اور جہاں تک ممکن تھا اس کی ناک کو رگڑا گیا اور اس سے سمجھنے، جاننے اور امید رکھنے کے امکانات کو چھین لیا گیا تھا، یکبارگی کہا جا سکتا ہے کہ تو ہے اور وہ بھی ہونے کا احساس کر لے؟ کیا ایسا ممکن ہے؟ بہت دشوار کام ہے اور میرا خیال ہے کہ کوئی بھی شخص اقبال کی حد تک اور جس طرح کہ اقبال نے بیان کیا ہے اس بات کو اتنی خوبی کے ساتھ نہیں بیان کر سکتا تھا۔

اقبال نے ایک فلسفے کی بنیاد رکھی؛ خودی کا فلسفہ ہمارے ذہن کے مدِنظر فلسفوں کی قسم کا نہیں خودی کا ایک سماجی اور انسانی مفہوم ہے جو فلسفیانہ تعبیرات کے لباس میں اور ایک فلسفیانہ بیان کے لحن میں بیان ہوا ہے۔ اقبال کو اپنی نظم، اپنی غزل اور اپنی مثنوی میں خودی پر ایک اصول اور ایک مفہوم کی حیثیت سے زور دینے کے لیے اس چیز کی ضرورت ہے کہ اس خودی کو فلسفیانہ طور پر بیان کریں۔ اقبال کے مدِنظر مفہوم میں خودی کا مطلب شخصیت کا احساس، شخصیت کا سمجھنا، خودنگری، خودانديشی خودشناسی اور خود کا ادراک ہے۔ البتہ وہ اس بات کو ایک فلسفیانہ بیان اور فلسفیانہ مفہوم کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ میں بہت سارے نوٹ لایا ہوں تاکہ اگر ممکن ہو تو ان میں سے بعض کو پڑھوں۔ اگرچہ یہ جلسہ طویل ہو گیا ہے لیکن میری درخواست ہے کہ آپ تحمل سے کام لیں۔

میرے خیال میں خودی کا مسئلہ اقبال کے ذہن میں پہلے ایک انقلابی فکر کی شکل میں آتا ہے اور بعد میں وہ اس فکر کو فلسفیانہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں اور خودی وہی چیز ہے جس کی ہندوستان میں ضرورت تھی اور مجموعی نقطۂ نگاہ سے اسلامی دنیا میں اس کی ضرورت تھی یعنی ملل اسلامی اگرچہ اسلامی نظام کی حامل تھیں لیکن انہوں نے اس چیز کو بالکل فراموش کر دیا تھا اور مکمل طور پر فریب کھا کر اقدار کے ایک غیرملکی نظام کے دلدادہ و شیدا اور معتقد ہو گئے تھے اور ضروری تھا کہ وہ اپنی جانب لوٹیں یعنی اسلامی اقدار کے نظام کی جانب لوٹیں یہ وہی مفہوم ہے جس کے لیے اقبال کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ایک ایسے سماجی مفہوم کا ایک ایسی شکل میں بیان کرنا کہ ذہنوں میں جاگزیں ہو سکے فلسفیانہ بیان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس مفہوم کو فلسفیانہ بیان کی شکل دیتے ہیں۔ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اُن عبارتوں کو پڑھوں جو میں نے نوٹ کی ہیں۔

اقبال کے ذہن میں "خودی" کا خیال ابتدا میں ایک سماجی اور انقلابی فکر کی شکل میں آیا اور تدریجاً اقوامِ مشرق (خصوصاً مسلمانوں) میں شخصیت کے انحطاط و زوال اور معصیت کی عظمت کا مشاہدہ اور ان

سے علل و اسباب اور علاج کی شناخت نے اس فکر کو ان کے وجود میں مستحکم اور ناقابل خلل بنا دیا اور اس کے بعد اُن کو اس فکر کو پیش کرنے کے طریقے کی جستجو میں ایک فلسفیانہ اور ذہنی بنیاد ملی۔ یہ بنیاد خودی کے مفہوم کا تصور ہے عام شکل میں (اُس چیز کی مانند جس کو ہمارے فلسفی وجود کے مفہوم کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں یعنی ایک عام مفہوم جو سبھی میں ہے اور اس کو فلسفیانہ طور پر بیان کیا جا سکتا ہے) البتہ وجود خودی سے مختلف چیز ہے اور خودی کا مطلب وجود بتانا (میں نے دیکھا ہے کہ اقبال کے اشعار پر حاشیہ لکھنے والوں میں سے بعض نے لکھا ہے) میرے خیال میں ایک بڑی غلطی ہے اور وہ وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت جس کی اقبال رموزِ بے خودی میں کئی بار تکرار کرتے ہیں، ملا صدرا اور دیگر فلسفیوں کے وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت کے نظریے سے مختلف ہے۔ یہ کچھ اور چیز ہے اور مجموعی طور پر اقبال کے مدِ نظر مفاہیم سو فیصد انسانی اور اجتماعی مفاہیم ہیں (البتہ میں جو عرض کر رہا ہوں اجتماعی، اس کا مطلب فرد کے بارے میں بحث نہ کرنا نہیں ہے کیونکہ خودی کی بنیاد فرد میں مستحکم ہوتی ہے لیکن خود فرد میں خودی کی خودیت اور فرد میں خودی کی شخصیت کا استحکام بھی اسلام کے اجتماعی مفاہیم میں سے ایک ہے اور جب تک خودی کی وہ شخصیت مستحکم نہ ہو، حقیقی اور مستحکم شکل میں اجتماع اور معاشرہ وجود میں نہیں آتا)۔

بہر حال خودی کے معنی وجودی سے مختلف ہیں۔ وہ اوّل خودی کے مفہوم کی ہویت کے بارے میں عرفا کی زبان میں اور عرفا کی مانند تعبیرات میں گفتگو کرتے ہیں؛

عالم ہستی کی جلوہ گری خودی کے اثرات میں سے ہے۔ عینیات عالم میں سے ہر ایک خودی کے مفہوم کے ایک جلوے کی نشان دہی کرتی ہے (البتہ ان چیزوں کو اقبال نے اکثر نظموں کے عنوانات میں ذکر کیا ہے جس کو میں نے دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے بعض تعبیرات ایسی ہیں جن کو خود انھوں نے اپنے کلام میں استعمال کیا ہے اور ان کا کلام ان تعبیرات سے بہت بہتر ہے)۔ افکار کا سرچشمہ بھی خودی کے مختلف جلووں میں خود آگہی ہے۔ ہر مخلوق میں خودی کا اثبات اس کے علاوہ کا بھی اثبات ہے۔ (جب کسی انسان میں خودی کا اثبات ہوتا ہے، یہ خود بخود دوسری چیز کا بھی اثبات ہے۔ وہ ہے لہٰذا خودی موجود ہے اور ایک دوسری چیز بھی۔ لہٰذا اس کے علاوہ کا بھی اثبات ہے) لہٰذا گویا کہ ساری دنیا خودی میں شامل ہے اور ممکن ہے) خودی دشمنی کا بھی سبب بنتی ہے اور درحقیقت خود ایک دوسرے سے لڑتے ہیں۔ یہ کشمکش دنیا میں دائمی پیکار کو جنم دیتی ہے۔ خودی زیادہ صالح کے انتخاب اور زیادہ شائستہ کی بقا کی حامل بھی ہے اور اکثر ایک والاتر و برتر خود کے لیے ہزاروں خود فنا ہو جاتے ہیں۔ خودی کا مفہوم ایک مشکوک مفہوم ہے۔ اس میں قوت اور ضعف ہے خودی کی قوت اور ضعف دنیا کی ہر مخلوق میں اس مخلوق کے استحکام کے اندازے کا تعین کرتی ہے۔ اس طرح وہ قطرہ، مے، جام، ساقی، کوہ، صحرا، موج

دریا، نورِ چشم، سبزہ، شمع خاموش، شمع گدازاں، نگین، زمین، ماہ، خورشید اور درخت کو مثال کے طور پر ذکر کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک میں خودی کی مقدار کا اندازہ لگاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک قطرے میں خودی کی ایک خاص مقدار ہے، نہر میں ایک مقدار اور اس نگینے میں جس پر نقوش کھودے جا سکتے ہیں ایک خاص مقدار اور اس پتھر میں جس پر کوئی کھدائی نہیں کی جا سکتی خودی کی ایک خاص مقدار موجود ہے۔ یہ ایک مشکوک مفہوم ہے جو قابل شک ہے اور انسانی افراد اور اشیائے عالم میں مختلف مقدار میں موجود ہے۔ وہ بعد میں نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

چون خودی آرد بہم نیروی زیست
می گشاید قلزمی از جوی زیست

(بعد میں وہ آرزومند ہونے اور مدّعا رکھنے کے مسئلے کو پیش کرتے ہیں اور یہ بالکل وہی چیز ہے جو اس زمانے کی اسلامی دنیا میں نہیں تھی یعنی مسلمانوں کو کسی چیز کا دعویٰ نہیں تھا، ان کی کوئی بڑی آرزو نہیں تھی اور ان کی آرزوئیں زندگی کی معمولی اور حقیر آرزوئیں تھیں)

وہ کہتے ہیں ایک انسان کی زندگی کا دارومدار مدّعا رکھنے آرزو رکھنے پر ہے ایک شخص کی خودی یہ ہے کہ وہ آرزومند ہو اور اس آرزو کی جستجو میں بڑھے (اور مجھے یہ جملہ یاد آگیا: انما الحیٰوۃ عقیدۃ و جہاد)

وہ اسی مضمون اور اسی مفہوم کو بہت وسیع اور گہرے نیز لطیف انداز میں بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں: کسی چیز کا چاہنا اور اس کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کرنا ہی مدّعا ہے ورنہ زندگی موت میں تبدیل ہو جائے گی۔ آرزو، جانِ جہاں اور صدفِ فطرت کا گوہر ہے وہ دل جو آرزو پیدا نہ کرسکے پر شکستہ اور بے پرواز ہے اور یہ آرزو ہے جو خودی کو استحکام عطا کرتی ہے اور طوفانی سمندر کی مانند موجوں کو جنم دیتی ہے لذّتِ دیدار ہے جو دیدۂ دیدار کو صورت عطا کرتی ہے، شوخیٔ رفتار ہے جو کبک کو پاؤں عطا کرتی ہے، نوا کی سعی و کوشش ہے جو بلبل کو منقار عطا کرتی ہے بانسری نواز کے ہاتھ اور ہونٹوں میں بانسری ہے جو آبادی پاتی ہے ورنہ نیستاں میں کوئی چیز بھی عملی طور پر نہیں تھی علم و تمدّن، نظم و آداب اور رسومات نیز اصول بھی اُن آرزوؤں سے وجود میں آتے ہیں جن کے لیے کوشش کی گئی ہے اور وہ بعد میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

(مدّعا سازی، آرزو سازی اور ہدف سازی)

یا ایک اور شعر میں اسی موضوع کے بارے میں کہتے ہیں:

گرم خون انسان ز داغ آرزو

آتش این خاک از چراغ آرزو

اور بعد میں انسانی معاشرے، انسان اور خودی کے استحکام کے لیے عشق و محبت کو ضروری سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں، محبت کے بغیر فرد اور معاشرے میں خودی کو استحکام نہیں حاصل ہوتا اور ضروری ہے کہ ملت مسلمان اور وہ انسان جو چاہتے ہیں اپنی خودی کو مضبوط بنائیں، محبت اور عشق رکھتے ہوں اور ان کا دل اس آگ میں پگھلے۔ اس کے بعد دلچسپ ہے کہ خودی امت اسلامیہ کے عشق کے لیے ایک نقطہ پاتے ہیں اور وہ ہے پیغمبر اکرم محمد مصطفیٰ ؐ کا عشق یہی وجہ ہے کہ انسان محسوس کرتا ہے کہ یہ بیدار اور ہوشیار شخص اسلامی دنیا کے اتحاد اور اسلامی دنیا کو تحریک میں لانے کے مسئلے کو کس قدر اچھی طرح سمجھتے ہیں:

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است

زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شود پاینده تر

زنده تر، سوزنده تر، تابنده تر

از محبت اشتعال جوهرش

ارتقاء ممکنات مضمرش

فطرت او آتش اندوز عشق

عالم افروزی بیاموزد ز عشق

در جهان هم صلح و هم پیکار عشق

آب حیوان، تیغ جوهردار عشق

عاشقی آموز و محبوبی طلب

چشم نوحی، قلب ایوبی عشق

کیمیا پیدا کن از مشت گلی

بوسه زن بر آستان کاملی

اس کے بعد کہتے ہیں: اب وہ معشوق و محبوب جس سے مسلمان کو لگاؤ رکھنا چاہیے اور جس کا عاشق ہونا چاہیے، کون سی ہستی ہے؟

هست معشوقی نهان اندر دلت

چشم اگر داری بیا بنمایمت

عاشقان او زخوبان خوب تر

خوشتر و زیبا تر و محبوب تر

دل ز عشق او توانا می شود

خاک، ہمدوش ثریا می شود

خاک نجد از فیض او چالاک شد

آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دل مسلم مقام مصطفیٰؐ است

آبروی ما ز نام مصطفیٰؐ است

طور موجی از غبار خانہ اش

کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش

بوریا ممنون خواب راحتش

تاج کسریٰ زیر پای امتش

در شبستان حرا، خلوت گزید

قوم و آئین و حکومت آفرید

ماند شبہا چشم او محروم نوم

تا بہ تخت خسروی خوابید قوم

اس کے بعد پیغمبر اکرمؐ کے بارے میں کچھ تشریح کرتے ہیں اور ان کے اوصاف کو بیان کرتے ہیں۔
البتہ اقبال کے پورے دیوان میں اور ان کے سارے کلام میں انسان پیغمبرؐ سے عشق کو دیکھتا ہے اور صرف اسی جگہ کے لیے مخصوص نہیں ہے اور اس بات کا ذکر مناسب ہوگا کہ ایک کتاب جس کو پاکستان کے ایک ہم عصر محقق نے اقبال کے بارے میں لکھا ہے اور اس متین و موقر کتاب کا نام "اقبال درراہ مولویؒ" ہے۔ یہ کتاب مجھے اپنے حالیہ دورے میں ملی اور میں نے اس سے استفادہ کیا ہے، میں نے دیکھا کہ اس میں لکھا ہے :

"جب بھی کوئی نظم یا شعر جس میں پیغمبرؐ کا نام ہوتا اور اقبال کو سنایا جاتا تو اقبال کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہو جاتے اور درحقیقت وہ خود پیغمبر اکرمؐ کے عاشق تھے۔"

حقیقت میں اقبال نے ایک اچھے نکتے پر اُنگلی رکھی ہے۔ دنیائے اسلام پیغمبرؐ سے زیادہ محبوب

اور مقبول عام کون سی ہستی کو تلاش کر سکتی ہے ؟ اور یہ چیز دنیائے اسلام کی تمام محبتوں کو مرکزیت عطا کرتی ہے اور اس سلسلے میں کچھ گفتگو کے بعد حاتم طائی کی بیٹی کی کہانی کا ذکر کرتے ہیں کہ ایک جنگ میں حاتم طائی کی بیٹی قید میں لے لی گئی اور اُسے پیغمبر اکرمؐ کی خدمت میں لاتے، پیغمبرؐ نے جب اس قیدی لڑکی کے سر یا بدن کو عریاں دیکھا تو پیغمبرؐ نے اس بڑے اور اچھے خاندان کی لڑکی کی عریانیت کو پسند نہیں کیا اور اپنی عبا اُٹھا کر اس لڑکی پر ڈال دی تاکہ وہ سرنگوں اور شرمسار نہ ہو اور اس کے بعد کہتے ہیں:

ما از آن خاتون طی عریان تریم
پیش اقوام جہان بی چادریم
روز محشر اعتبار ماست او
در جہان ہم پردہ دار ماست او
ما کہ از قید وطن بیگانہ ایم
چون نگہ، نور دو چشیم و یکیم
از حجاز و مصر و ایرانیم ما
شبنم یک صبح خندانیم ما
مست چشم ساقی اعلاستیم
در جہان مثل می و میناستیم
چون گل صد برگ ما را بو یکی است
اوست جان این نظام و او یکی است

وہ "اسرار خودی" میں کوشش کرتے ہیں کہ احساس خودی یعنی انسانی تشخص کے احساس کو مسلمان فرد اور معاشرے میں زندہ کریں۔ اسرار خودی کا ایک اور باب یہ ہے کہ خودی سوال سے کمزور پڑ جاتی ہے یعنی جب ایک فرد یا ایک قوم نیاز مندی کا ہاتھ پھیلاتا ہے تو اس فرد یا قوم کی خودی کمزور ہو جاتی ہے اور اپنے استحکام کو کھو بیٹھتی ہے اس سلسلے میں دلچسپ اور پُرمغز بحثیں اور بھی ہیں۔ خودی کے بعد، بے خودی کا فلسفہ ہے یعنی جب ہم "خود" اور ایک انسان کی شخصیت کی تقویت کے بارے میں بحث کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہیے کہ انسان ایک دوسرے سے جدا ہو کر اپنے اردگرد دیوار کھڑی کر لیں اور خود زندگی گزاریں بلکہ ان خود کو چاہیے کہ ایک معاشرے کے مجموعے میں بے خود ہو جائیں یعنی فرد کو معاشرے سے ارتباط حاصل کرنا چاہیے۔ یہ رموز بے خودی ہے اور رُموز بے خودی نامی کتاب اقبال کی دوسری کتاب ہے اور "اسرار خودی" کے بعد لکھی اور شائع کی گئی ہے خود اسلامی نظام کے بارے میں اقبال کے خیال کی نشاندہی

کرتی ہے اور ایک اسلامی نظام کے قیام سے۔ یہ اقبال کے افکار ہر جگہ موجود ہیں لیکن 'رموز بے خودی' میں ہر جگہ سے زیادہ نظر آتے ہیں اور مجموعی طور پر وہ مسائل جن کا ذکر 'رموز بے خودی' میں موجود ہے اہم اور دلچسپ موضوعات ہیں اور ایک اسلامی معاشرے کی تشکیل کے لیے ان پر توجہ ضروری ہے۔

آج جب ہم اقبال کے افکار کو 'رموزِ بے خودی' کے مضامین میں دیکھتے ہیں جو ہمارے اسلامی معاشرے پر حکم فرما ہیں۔ اسلام کی ترویج میں اُمّت توحیدی کی ذمہ داری اقبال کے پُرجوش ترین نظریات میں سے ایک ہے اور ان کے خیال میں مسلمانوں اور اُمّت اسلامیہ کو جنہیں اسلام کی ترویج کرنی چاہیے، چین سے نہیں بیٹھنا چاہیے تاکہ اس کام کو انجام دے سکیں۔ مناسب ہوگا کہ اس سلسلے میں اُن کے چند اشعار جو بہت دلچسپ ہیں پڑھ کر سناؤں۔

وہ کہتے ہیں: اسلامی معاشرے کی تشکیل اور دنیا کے لیے اسلامی اُمّت کا وجود میں آنا ایک آسان کام نہیں تھا اور دنیا بہت تکلیفیں اٹھانے اور تاریخ بہت سے تجربات کرنے کے بعد اُمّت توحیدی کو پا سکی ہے اور توحیدی نظریے اور اسلامی فکر کی حامل ایک اُمّت وجود میں آ سکی ہے ؎

ایں کہن پیکر کہ عالم نام اوست
ز امتزاج امہات اندام اوست

صد نیستاں کاشت تا یک نالہ رست
صد چمن خون کرد تا یک لالہ رست

نقشہا آورد و افگند و شکست
تا بہ لوح زندگی نقش تو بست

نالہا در کشت جان کاریدہ است
تا نوای یک اذان بالیدہ است

مدتی پیکار با احرار داشت
با خداوندانِ باطل کار داشت

تخم ایمان آخر اندر گل نشاند
با زبانت کلمۂ توحید خواند

نقطۂ ادوار عالم لا الٰہ
انتہای کار عالم لا الٰہ

چرخ را از زور او گردندگی
مہر را تابندگی رخشندگی

بحر گوہر آفرید از تاب او
موج در دریا طپید از تاب او

شعلہ در رگہای تاک از سوز او
خاک مینا تابناک از سوز او

نغمہ ھا یش خفتہ در ساز وجود
جویدت ای زخمہ در ساز وجود

صد نوا داری چو خون در تن روان
خیز و مضرابی بہ تار او رسان

زان کہ در تکبیر راز بود تو ست
حفظ و نشر لا الہ مقصود تو ست

تا نخیزد بانگ حق از عالمی
گر مسلمانی نیاسائی دمی

می ندانی آیہ ام الکتاب
امت عادل ترا آمد خطاب

آب و تاب چہرہ ی ایام تو
در جہان شاھد علی الاقوام تو

نکتہ سنجان را صدای عام دہ
از علوم امی ای پیغام دہ

امی ای، پاک از ہوا گفتار او
شرح رمز "ماغوی" گفتار او

از قبای لالہ ھای این چمن
پاک شست آلودگیہای کہن

اس کے بعد جب وہ اسلامی نظریے کی آفاقیت کو بیان کرتے ہیں، کہ البتہ ان کی کتاب میں شاید سو بار سے زیادہ اسلام اور مسلمان کی آفاقیت اور اس کے عالمی وطن کا ذکر آیا ہے، تو یہاں پر بھی کہتے ہیں والے

امت توحید پرچم تیرے ہاتھ میں ہے، تجھے حرکت کرنی چاہیے اور دنیا تک پہنچانا چاہیے۔ بعد میں وہ کہتے ہیں کہ یہ دلفریب جدیدیت جسے فرنگیوں نے پیدا کیا ہے، اسں جدیدیت کو توڑ دے اور خود ہی بتاتے ہیں کہ یہ جدیدیت کیا ہے؟

ای کہ میداری کتابش در بغل
تیز تر نہ پا بمیدان عمل
فکر انسان بت پرستی، بت گری
ہر زمان در جستجوی پیکری
باز طرح آذری انداختہ است
تازہ تر، پروردگاری ساختہ است
کاید از خون ریختن اندر طرب
نام او، رنگ است وہم ملک ونسب
آدمیت کشتہ شد چون گوسفند
پیش پای این بت نا ارجمند
ای کہ خوردستی زمینای خلیل
گرمی خونت زصہبای خلیل
بر سر این باطل حق پیرہن
تیغ لاموجودَ الّاھُو بزن
جلوہ در تاریکی ایام کن
آنچہ بر تو کامل آمد، عام کن

یہ ہے اسلام کی نشر و اشاعت اور قومیت اور وطن وغیرہ کی سرحدوں کو ختم کرنے کے سلسلے میں اقبال کا نظریہ۔ رموزِ بے خودی میں ایک مضمون جس پر وہ زور دیتے ہیں فرد کے اجتماع سے متصل ہونے اور فرد کے اجتماع میں حل اور جذب ہو جانے کی ضرورت ہے۔

وہ نبوت کو امت کی تشکیل کی اصل بنیاد جانتے ہیں اور کہتے ہیں ایسا نہیں کہ جب افراد ایک جگہ جمع ہو جاتیں تو ایک قوم یا ملت وجود میں آجاتی ہے بلکہ ایک فکر کی ضرورت ہے جو ملیت یا قومیت کے تانے بانے کو یکجا کرے اور بہترین اور بنیادی ترین فکر نبوت کی فکر ہے جس کو خدا کے پیغمبروں نے آگے پیش کیا۔ ملت کی تشکیل کی بنیادوں کو وجود میں لانے کے لیے یہ بہترین چیز ہے کیونکہ یہ اجتماع کو فکر عطا کرتی ہے، ایمان عطا کرتی ہے اور

اتحاد عطا کرتی ہے نیز تربیت و کمال بخشتی ہے۔

ایک اور مضمون جس پر وہ زور دیتے ہیں خداوندان تخت و محراب کی بندگی کی نفی ہے۔ اس سلسلے میں اُن کے اشعار کا ایک حصہ بہت دلچسپ ہے۔ آپ بھی سُن لیں:

بود انسان در جہان انسان پرست
ناکس و نابود مند و زیر دست

سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش
بند ہا در دست و پا و گردنش

کاہن و پاپا و سلطان و امیر
بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر

صاحب اورنگ و ہم پیر کنشت
باج بر کشت خراب او نوشت

در کلیسا اسقف رضوان فروش
بہر این صید زبون دامی بدوش

برہمن گل از خیابانش ببرد
خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد

از غلامی فطرت او دون شدہ
نغمہ ہا اندر نئے او خون شدہ

تا امینی حق بہ حقداران سپرد
بندگان را مسند خاقان سپرد

کہ یہ اشعار رسول اکرمؐ کی رسالت کی تشکیل، انسانوں کے مابین مساوات قائم کرنے اور ان اکرمکم عند اللّٰہ اتقٰکم اور اخوت اسلامی کے بارے میں ہیں۔ خود انہوں نے جس طرح موضوعات اور عنوانات کا ذکر کیا ہے، بہت زیادہ ہیں، اور چونکہ میری گفتگو تفصیلی ہو گئی ہے، مناسب نہیں ہوگا کہ میں اس سے زیادہ تفصیلی گفتگو کروں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ درحقیقت کون سے حصّے کا انتخاب کروں اور اس کے بارے میں گفتگو کروں کیونکہ انہوں نے اس قدر زیادہ دلچسپ اور اچھے موضوعات پر گفتگو کی ہے کہ انسان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ کس کو فوقیت دی جائے اور بیان کیا جائے اور ان سب باتوں کے بیان کے لیے، ہمارے ملک میں علامہ اقبال کے کلام کے شائع کرنے کے سوا یہ کام کسی اور طریقے سے ممکن نہیں ہے۔

یہ کلام ایسا ہے جسے یہاں بھی، پاکستان اور افغانستان میں بھی ہونا چاہیے نیز ہر اُس جگہ پر جہاں لوگ فارسی سمجھتے ہیں یا ممکن ہے سمجھ سکیں اقبال کے کلام کو جس میں فارسی کا کلام بہترین ہے شائع ہونا چاہیے۔ البتہ جیسا کہ آپ کو علم ہے اقبال کے پندرہ ہزار شعروں میں سے نو ہزار فارسی میں ہیں اور ان کا اُردو کلام فارسی سے بہت کم ہے۔ ان کے بہترین اشعار اور کم از کم معنی کے لحاظ سے اُن کا اہم ترین کلام وہی ہے جو انہوں نے فارسی میں کہا ہے۔ ان کی کلیات جو شاید بیس سال قبل یہاں پر شائع ہوتی اُس پر مزید کام اور محنت کی ضرورت ہے۔

میں جب سے اقبال کے کلام سے آشنا ہوا ہوں، دیکھتا تھا کہ اس کلام کی شرح اور وضاحت کی ضرورت ہے اور اس کے ساتھ کافی وضاحت نہیں ہے اور مجھے اس بات کا دکھ ہوتا تھا یعنی حقیقت میں اس بات کی ضرورت ہے کہ یہ کام انجام پائے اور کچھ لوگ حتیٰ ان لوگوں کے لیے جن کی زبان فارسی ہے علامہ اقبال کے مدّنظر مضامین اور مفاہیم کی تشریح کریں۔

آج اقبال کے بہت سے پیغامات ہم سے تعلق رکھتے ہیں اور اُن میں سے بعض اُس دنیا کے لیے ہیں جو ابھی تک ہمارے راستے پر نہیں آئی ہے اور اُس پیغام کو جس کو ہم سمجھ گئے ہیں اُس نے نہیں سمجھا ہے۔

اقبال کے "خودی" کے پیغام کو ہماری قوم نے میدان عمل میں اور حقیقت کی دنیا میں عملی جامہ پہنایا لہٰذا ہماری قوم کے لیے ضرورت نہیں کہ اسے "خودی" کا مشورہ دیا جائے۔ ہم ایرانی عوام آج مکمل طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اپنے پیروں پر کھڑے ہیں، اپنی ثقافت اور اپنی چیزوں پر بھروسہ کرتے ہیں اور اس تمدن پر جس کو اپنی آئیڈیالوجی اور فکر کی بنیاد پر استوار کر سکتے ہیں۔ البتہ ماضی میں مادّی زندگی اور زندگی گزارنے کے لحاظ سے ہماری تربیت دوسروں کے سہارے پر کی گئی، لیکن ہم تدریجی طور پر اپنے قدموں سے ان غیر ملکی رسیّوں کو بھی کاٹ پھینکیں گے اور اپنی ہی رسیّوں کا استعمال کریں گے اور ہمیں امید ہے کہ اس کام میں کامیاب ہوں گے۔

مسلمان اقوام کو اس "خودی" کو سمجھنے کی ضرورت ہے، خاص طور پر مسلمان شخصیتوں کو خواہ وہ سیاسی شخصیتیں ہوں یا ثقافتی شخصیتیں۔ انہیں ضرورت ہے کہ اقبال کے پیغام کو سمجھیں اور جان لیں کہ اسلام اپنی ذات میں اور اپنی اصلیت میں انسانی معاشروں کو چلانے کی اعلیٰ ترین بنیادوں کا حامل ہے اور دوسروں کا محتاج نہیں ہے۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ دوسری ثقافتوں کے لیے دروازہ بند کر دیں اور اُن کو اپنی طرف جذب نہ کریں۔ جی ہاں! ہمیں جذب کرنا چاہیے لیکن ایک زندہ جسم کی مانند جو ضروری عناصر کو اپنے لیے جذب کرتا ہے نہ کہ

اُس بے ہوش اور مردہ جسم کی مانند جس میں جو چاہتے ہیں داخل کر دیتے ہیں۔

ہم میں جذب کرنے کی توانائی ہے اور دوسری ثقافتوں اور دوسروں کے افکار سے خواہ غیر ملکی ہوں اُس چیز کو جو ہم سے تناسب رکھتی ہو، تعلق رکھتی ہو اور ہمارے لیے مفید ہو اخذ کرتے ہیں اور جذب کرتے ہیں لیکن جس طرح کہ اقبال بار بار کہتے ہیں علم و فکر کو مغرب سے سیکھا جا سکتا ہے لیکن سوز و زندگی کو نہیں :

خرد آموختم از حکیمانِ فرنگ

سوز اندوختم از صحبت صاحب نظراں

ایسی کوئی چیز (یعنی سوز و زندگی) مغرب کی تعلیم اور مغربی مدنیت کے تمدن میں نہیں ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کو اقبال نے سب سے پہلے ایک علم بردار کی شکل میں محسوس اور اعلان کیا ہے۔

مغربی تمدن اور مادی مدنیت (مادی شہری زندگی) انسان کے لیے ضروری روح اور معنی سے خالی ہے۔ لہٰذا ہم مغربی ثقافت سے اُس چیز کو لیتے ہیں جو ہمارے لیے ضروری ہے۔

خوشی کی بات ہے کہ ہمارے ملک اور ہمارے عوام میں خودی اور اسلامی شخصیت کا احساس کمال کی حد تک موجود ہے اور ہماری نہ شرقی نہ غربی لا شرقیۃ ولا غربیۃ کی پالیسی بالکل وہی چیز ہے جس کی بات اقبال کرتے تھے۔ ہمارا پیغمبرؐ اور قرآن سے عشق اور قرآن سیکھنے کے لیے ہماری نصیحت اور یہ بات کہ انقلابوں اور مقاصد کی بنیاد اسلامی اور قرآنی ہونی چاہیے بالکل وہی چیز ہے جس کا مشورہ اقبال دیتے تھے لیکن اُس وقت اُن باتوں کو سننے والا کوئی نہیں تھا۔

اُن دنوں اقبال کی زبان اور اقبال کے پیغام کو بہت سے لوگ نہیں سمجھتے تھے۔ اقبال کی کتابیں اور نظمیں اِس شکایت سے بھری ہوتی ہیں کہ میری بات کو نہیں سمجھتے اور نہیں جانتے اور نگاہیں دوسری جگہوں اور مغرب کی جانب ہیں۔ شاید اس رموزِ بے خودی کے مقدمے میں وہ یہ شکایت کرتے ہیں اور امتِ اسلام کو خطاب کر کے اور بقول خود ان کے پیشکش بحضور ملتِ اسلامیہ کہتے ہیں :

ای ترا حق خاتمِ اقوام کرد

بر تو ہر آغاز را انجام کرد

ای مثالِ انبیاء پاکانِ تو

ہمگر دلہا جگر چاکانِ تو

ای نظر بر حسن ترسازادہ ای

ای ز راہِ کعبہ دور افتادہ ای

ای فلک مشتِ غبار کوی تو

ای تماشاگاهِ عالم روی تو

ہمچو موج، آتش تہ پامی روی

تو کجا بہر تماشامی روی

رمزِ سوز آموز از پروانہ ای

در شررِ تعمیر کن کاشانہ ای

طرحِ عشق انداز اندرجانِ خویش

تازہ کن با مصطفیٰؐ پیمان خویش

خاطرم از صحبتِ ترساگرفت

تا نقاب روی تو بالا گرفت

ہم نوا از جلوہ اغیار گفت

داستان گیسو و رخسار گفت

بردرِ ساقی جبین فرسود او

قصری مغ زادگان پیمود او

من شہید تیغ ابروی توام

خاکم و آسودہ ی کوی توام

از ستایش گستری بالاترم

پیش ہر دیوی فرو ناید سرم

یعنی اے امّت اسلام! میں جو اِس عاشقانہ طور پر تیری مدح سرائی کر رہا ہوں، اِس لیے نہیں ہے کہ میں مدّاح ہوں۔

از سخن آئینہ سازم کردہ اند

از سکندر بی نیازم کردہ اند

بارِ احسان بر نتاب از گردنم

در گلستان غنچہ گردد دامنم

سخت کوشم مثلِ خنجر درجہان

آب خود می گیرم از سنگ گران

یہاں پر وہ اپنی بے نیازی کی بات کرتے ہیں اور اُس وقت اقبال اس بے نیازی کے ساتھ کردہ دنیا کے سامنے سر نہیں جھکاتے امت اسلامیہ کے سامنے دوزانو بیٹھ کر التماس کرتے ہیں کہ اپنے آپ کو پہچان، آ اپنے آپ کی جانب لوٹ اور آ قرآن کی بات سُن ؛

بر درت جانم نیاز آوردہ است

ھدیہ ی سوز و گداز آوردہ است

ز آسمان آبگون یم می چکد

بر دل گرمم دما دم می چکد

من ز جو باریکتر می سازمش

تا بصحن گلشنت اندازمش

اگر ہم آخر تک اُن کی بحثوں اور اشعار کو پڑھنا چاہیں تو بحث کی شکل ہی بدل جائے گی اور کافی زیادہ وقت لگے گا۔ اور یہ تو ہمارے اُس عزیز اور پیارے اقبال کی شخصیت کا ایک خلاصہ ہے جو بلاشک مشرق کے بلند اقبال ستارے ہیں اور بے جا نہ ہوگا اگر ہم اقبال کو اس لفظ کے حقیقی معنی میں مشرق کا بلند ستارہ پکاریں۔ بہرحال ہمیں امید ہے کہ ہم اقبال کا حق ادا کر سکیں اور گزشتہ چالیس پچاس برس کے دوران اقبال کی شناخت میں اپنی قوم کی تاخیر کا ازالہ کر سکیں۔

اقبال کی وفات گویا ۱۳۱۷ ہجری شمسی مطابق ۱۹۳۸ء میں ہوئی اور میرے خیال میں اس وقت سے اب تک یعنی اقبال کی وفات کے بعد سے آج تک کا جو ایک طویل عرصہ ہے، اگرچہ اقبال کے نام سے سیمینار ہوتے، کتابیں لکھی گئیں اور تقریریں ہوئیں لیکن سب بیگانہ وار اور دُور سے تھیں اور ہماری قوم اقبال کی حقیقت، اقبال کی روح اور اقبال کے عشق سے بے خبر رہی ہے اور اس عیب کی انشاء اللہ تلافی ہونی چاہیے اور وہ لوگ جو اس کام سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شعراء، مقررین، مصنفین، جرائد اور متعلقہ سرکاری اداے وزارت مثلاً ثقافت و اعلیٰ تعلیم، وزارت تعلیم و تربیت اور وزارت ارشاد اسلامی، ہر ایک انشاء اللہ اپنی باری سے کوشش کریں کہ اقبال کو اس طرح جیسا کہ وہ ہیں مذمذہ کریں اور ان کے کلام کو کورس کی کتابوں اور دیگر کتابوں میں شامل کریں اور پیش کریں۔ ان کی کتابوں اور اشعار کو الگ الگ شائع کریں، اُسرار خودی کو علیحدہ، رموزِ بے خودی کو الگ، گلشن راز جدید کو علیحدہ، جاوید نامہ کو الگ اور اس قسم کے کام جو کسی حد تک پاکستان میں ہوتے ہیں لیکن افسوس کہ پاکستان کے عوام ان تعبیرات سے صحیح طور پر فائدہ نہیں اٹھا سکتے کیونکہ وہاں پر فارسی پہلے کی طرح رائج نہیں ہے اور مجھے امید ہے کہ یہ خلیج بھی پاٹ دی جائیگی۔ ہمارے پاکستانی بھائی جو یہاں پر موجود ہیں اور اسی طرح برِّصغیر ہندوستان کے تمام ادیب اپنا فرض جانیں کہ فارسی زبان کے سلسلے میں خیانت آمیز

سیاست کا مقابلہ کریں اور فارسی زبان کو جو عظیم اسلامی ثقافت کا ذریعہ ہے اور اسلامی ثقافت کا بڑا حصہ فارسی زبان میں اور فارسی زبان پر منحصر ہے برصغیر ہندوستان میں جہاں پر مسلمان اصلی عنصر ہیں رواج دیں اور ہمارے خیال میں خاص طور پر پاکستان میں یہ کام تیزی کے ساتھ ہونا چاہیے اور خود ہمارے ملک میں بھی مختلف اشاعتیں جو انجام نہیں پاتی ہیں، انجام پانی چاہییں اور فنکار حضرات اقبال کے کام پر فنکاری دکھائیں، پڑھنے والے ان شعروں کو پڑھیں، ان پر دُھنیں تیار کریں اور انشاء اللہ ان کو رواج دے کر ہمارے جوان اور بوڑھے عوام کی زبان اور دل میں لائیں۔

ہمیں امید ہے کہ خداوند تعالیٰ ہمیں توفیق عطا کرے گا کہ ہم اپنے تئیں امت اسلامیہ پر اقبال کے عظیم حق کو ادا کر سکیں۔

والسلام علیکم و رحمتہ اللہ و برکاتہ

اقبال سیمنار کے لیے جناب سید علی خامنہ ای کا

تکمیلی پیغام

جناب ڈاکٹر مجتبوی صاحب!

صدر، اقبال کو خراج عقیدت پیش کرنے والی کمیٹی!

اگرچہ آج کی تقریر میں علامہ محمد اقبال کی شخصیت کے پہلوؤں پر صرف مختصر روشنی ڈالی گئی اور قرنِ حاضر کی اس عظیم اسلامی شخصیت کے بارے میں زیادہ تر باتیں نہیں کہی گئیں لیکن دو نکتوں کا بیان جس کا ذکر نہ کرنا درحقیقت اقبال پر ظلم ہوگا، ضروری سمجھتا ہوں:

پہلا نکتہ قیام پاکستان کے سلسلے میں ہے جو یقینی طور پر اقبال کی زندگی اور شخصیت کے نمایاں

ترین نکات میں سے ہے۔

حقیقتاً یہ کہنا ضروری ہے کہ پاکستان کے بانیوں اور اُن میں سرفہرست قائداعظم محمد علی جناح مرحوم نے اقبال کی اس جاودانی نصیحت پر جو وہ مسلمان انسان کو مخاطب کر کے کرتے ہیں کہ :

تو شمشیری ز کام خود برون آ

برون از نیام خود برون آ

شب خود روشن از نور یقین کن

ید بیضا برون از آستین کن

عمل کیا اور اپنی انتھک کوششوں اور جدوجہد کے ذریعے اُس فکر کو جس کو علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں الٰہ آباد میں ہونے والی مسلم لیگ کی کانفرنس میں پیش کیا تھا ، سترہ سال بعد جامۂ عمل پہنایا۔

پاکستان کا قیام جو ہندوستانی مسلمان کی شخصیت کے تحفظ اور احیاء کا واحد ذریعہ تھا یقیناً اقبال کے عظیم فخریہ کاموں میں سے ایک ہے۔ مسلمانوں کے ہندوستان سے الگ ہونے کے سلسلے میں جواہر لعل نہرو سے قائداعظم کی بحثوں میں جو دلیلیں نظر آتی ہیں اور جن کی بنیاد ہندوستانی مسلمانوں کا ایک خود مختار قوم بننا ہے ، یقیناً رموزِ بے خودی اور اقبال کے دوسرے کلام میں موجود اقبال کے نظریات پر مبنی ہے لہٰذا جیسا کہ خود پاکستانی بھائیوں نے کہا ہے اور اس بات کی تکرار کی ہے بلاشک اقبال پاکستان کے معمار اور پاکستان کا منصوبہ بنانے والے اور برصغیر میں مسلمانوں کو ایک خود مختار قوم کی شکل دینے والے ہیں۔

دوسرا نکتہ جو ہمارے ملک کے مسلمان اور عبادت گزار عوام کے لیے یقیناً دلنشیں اور لذت بخش ہے، اقبال کی ذاتی خصوصیات کے بارے میں ہے۔ ہمارے عوام کے لیے یہ جاننا دلچسپ ہے کہ اقبال جنھوں نے مغربی ثقافت اور تمدن کو اچھی طرح پہچانا اور اپنی عمر کے ایک اہم حصے کو مغربی افکار کی تعلیم حاصل کرنے میں صرف کیا ، اپنی ذاتی رفتار اور طرزِ زندگی میں زاہدوں اور عابدوں میں سے ایک تھے اور وہ میل جول اُن کے اسلامی اعمال اور آداب نیز اُن کی ذاتی زندگی پر ہرگز بھی اثر انداز نہیں ہوا۔

وہ ایک عبادت گزار ، قرآن سے مانوس ، اہلِ تہجد اور ممنوعہ چیزوں سے پرہیز کرنے والے تھے اور حتیٰ یورپ میں اپنے طالب علمی کے زمانے میں بھی انھوں نے اس روش کو ہرگز بھی ترک نہیں کیا ۔ قرآن پر ان کا اعتقاد اس حد تک زیادہ تھا کہ اُن کے فرزند جاوید اقبال کے بقول قرآن کی آیتوں کو درخت کے پتوں پر لکھ کر بیماروں کو شفایابی کے لیے دیا کرتے تھے۔ رسول اکرمؐ ، بیت اللہ اور حتیٰ حجاز سے جو دیگا کا مرکز تھا عشق کرتے تھے۔ اسلامی علوم میں اُن کی دلچسپی اس قدر زیادہ تھی کہ عمر کے آخری ایام میں چاہتے

تھے کہ اپنی سب کتابوں کو فروخت کر کے فقہ، حدیث اور تفسیر کی کتابیں خریدیں۔ وہ عارفانہ سوز و گداز رکھنے والے، تہجد کی نماز پڑھنے والے، زندگی کی پارسائی اور قناعت سے کام لینے والے نیز اسی قسم کی دوسری نمایاں خصوصیات کے حامل تھے۔

یہ وہ دو نکتے تھے جن کو میں اپنی تقریر کے تکملے کے طور پر اپنے ہم وطنوں کی اطلاع کے لیے عرض کرنا ضروری سمجھتا تھا۔

(اسلامی جمہوریہ ایران کے صدر جناب علی خامنہ ای کا تہران میں منعقد ہونے والی بین الاقوامی اقبال کانگرس سے خطاب)

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اسلامی ثقافت کی رُوح ـــــ ایک مُطالعہ

پروفیسر رحیم بخش شاہین

"قرآنِ پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے۔ یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصوّر کرے۔"

(علامہ اقبالؒ)

اقبالؒ کے خطبے 'اسلامی ثقافت کی روح' "The Spirit of Muslim Culture" پر گفتگو سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں پہ ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔ اوّل یہ کہ اقبال کو شروع ہی سے اس موضوع سے دلچسپی رہی ہے۔ اُن کا مقالہ بعنوان 'قومی زندگی' (مطبوعہ 'مخزن' اکتوبر ۱۹۰۴ء)[۱] اور علی گڑھ میں پیش کیا گیا خطبہ 'ملت بیضا پہ ایک عمرانی نظر' (۱۹۱۰ء)[۲] اس دلچسپی کے شاہد ہیں۔ ۱۹۱۱ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس دہلی میں اقبال نے جو صدارتی خطبہ دیا، اُس میں بھی اسلام اور علوم جدیدہ کے موضوع پر انہوں نے فکر انگیز بحث کی تھی[۳]۔ ان کے مختلف منظوم اُردو اور فارسی مجموعوں میں بھی اسلامی تہذیب و تمدّن کی ماہیت کی جستجو اور احیاء کے جذبے کی جھلک نظر آتی ہے، تاہم ان کی خواہش تھی کہ وہ اس پر کھُل کر بحث کریں لہٰذا ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے کے موقع پر اقبال نے "The Spirit of Muslim Culture" کے موضوع پر انگریزی زبان میں ایک خطبہ دیا جس کا صرف ابتدائی حصہ ڈیڑھ گھنٹے میں ختم ہوا۔ آخر میں انہوں نے اُردو زبان میں اس کا خلاصہ بھی پیش فرمایا[۴]۔

۱۹۲۸ء میں اورینٹل کانفرنس کا اجلاس لاہور میں ہوا۔ اقبال نے اس کے شعبہ عربی اور فارسی کے اجلاس کی صدارت کی اور اپنے خطبے میں اسلامی ثقافت کے بعض بنیادی پہلوؤں پر روشنی ڈالی[۵]۔ یہ وہی زمانہ تھا جب وہ مدراس میں خطبات پیش کرنے کی تیاری کر رہے تھے۔ لیکن یہ امر دلچسپ ہے کہ اقبال نے مدراس میں جو تین خطبے دیے، ان میں یہ شامل نہیں تھا بلکہ اس عنوان سے انہوں نے ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں خطبہ دیا جو موجودہ صورت میں 'تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ' کا جزو بنا۔

جس زمانے میں اقبال نے اس موضوع پر بحث کی، اس سے بہت پہلے یورپ میں یہ بحث چھڑ چکی تھی اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے سلسلے میں مختلف رویے منظرِ عام پر آ چکے

تھے۔ ان رویوں کو ہم مجموعی طور پر یوں تقسیم کر سکتے ہیں :

اوّل یہ کہ اسلامی تہذیب و تمدّن نام کی کوئی چیز دُنیا میں کبھی موجود نہیں رہی۔ یونان نے جس عقلی و فکری تحریک کا آغاز کیا تھا، اُس کو یورپ نے عروج بخشا۔

دوم یہ کہ اسلام نے تہذیب و تمدّن کے میدان میں کچھ کارنامے سرانجام دیے ہیں، لیکن اس میں خالصتاً مسلمانوں کی کوشش و کاوش کو کم دخل رہا ہے۔ وہ ہمسایہ اقوام کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

سوم یہ کہ مسلمانوں نے بھی اپنے عہدِ عروج میں تحقیق، تخلیق اور اختراع کے ضمن میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں، اور یہ کہ یورپ نے بھی اس سے اثر قبول کیا ہے، لیکن اب مسلم تہذیب فنا کے گھاٹ اُتر گئی ہے اور اس کے احیاء کی کوششیں لاحاصل ہیں۔

چہارم یہ کہ اسلامی تہذیب کا اپنا کوئی وجود نہیں، وہ ایک بہت بڑی تہذیب کا حصّہ ہے۔ اس بڑی تہذیب کو 'مجوسی تہذیب' کا نام دیا گیا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ ہر تہذیب کی ایک عمرِ طبیعی ہے جسے پورا کر کے وہ ختم ہو جاتی ہے۔ اور پھر یہ کہ اسلامی تہذیب نے یورپ کو کسی پہلو سے متاثر نہیں کیا، یورپ نے جو کمال حاصل کیا، وہ اس کی اپنی ہمت و کوشش کا نتیجہ ہے۔ یہ رویّہ ہمیں جرمن مفکّر اوسوالڈ شپنگلر کے ہاں نظر آتا ہے جس کی کتاب 'زوالِ مغرب' عالمگیر شہرت کی حامل ہے اور جس کے دو ابواب میں عربی (اسلامی) ثقافت پر فکر انگیز بحث ملتی ہے۔ ابنِ خلدون (م ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء) کے بعد یہ دوسرا بڑا مفکّر ہے جس نے عمرانی فکر میں حیران کُن اضافہ کیا۔ علامہ اقبالؔ نے ابنِ خلدون کی طرح شپنگلر کے افکار کا بھی گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے زیرِ نظر خطبے میں ان افکار پر تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ اقبال کی بحث اگرچہ مختصر ہے، لیکن جب ہم اس کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عصرِ حاضر کی اسلامی فکر میں وہ ایک اچھوتی نوعیّت کی بحث ہے۔ اقبال کی یہ فکری خدمت انھیں اپنے معاصر فلسفیوں میں امتیاز بخشتی ہے۔

یورپ میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تعصّب پر مبنی رویّے کی بدولت، اسلامی ثقافت کے موضوع پر تحقیق کے نام سے جو معاندانہ تصانیف شائع ہو رہی تھیں، اُن کے ردِّ عمل نے مسلمان دانشوروں کو آمادہ کیا کہ وہ عوامی تہذیب کے عوامل اور ثمرات کا تفصیل سے جائزہ لیں۔ ہندوستان اور ترکی میں اسی نوع کی کوششوں کا ذکر اقبالؔ کی کاوشوں کی قدر و قیمت سے آگاہ کرنے میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

جنوری ۱۹۲۷ء میں حیدرآباد دکن سے انگریزی زبان میں ایک سہ ماہی مجلہ "اسلامک کلچر" کے نام سے جاری ہوا۔[۲] اس کے شمارہ اوّل میں دو تحریریں اسلامی ثقافت ہی کے موضوع پر ہیں۔ ایک محمد مرماڈیوک پکتھال (م ۱۹۳۶ء) کی تعارفی تحریر ہے، اور دوسری تحریر دراصل شہزادہ محمد سعید حلیم پاشا (م ۱۹۲۱ء) کے ایک مقالے کا انگریزی ترجمہ ہے جو مرماڈیوک پکتھال نے ترکی فرانسیسی متن سے کیا تھا۔

شہزادہ سعید حلیم پاشا کی ایک اور تحریر "اسلاملشمق"(۴) ہے۔ اس میں انہوں نے اسلامی ثقافت کے بارے میں اہم اور فکر انگیز نکات پیش کیے ہیں۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی کر دیا جائے کہ خطباتِ مدراس کے جس سلسلے میں اقبال نے ۱۹۲۹ء کے آغاز میں خطبات پیش کیے تھے، اس کا آغاز ۱۹۲۷ء میں ہوا تھا اور سب سے پہلے پکتھال نے اسلامی ثقافت کے موضوع پر آٹھ خطبے دیے تھے۔[۵] ان کوششوں کی افادیت مسلّم، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کا خطبہ "اسلامی ثقافت کی رُوح" اپنی نوعیت کی واحد اور منفرد کوشش ہے۔

اقبال کے مقصد و مدّعا کو سمجھنے سے پہلے لفظ کلچر کی ماہیت کو جاننا ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ ہمارے ہاں اس قدر متنوّع اور بلکہ متضاد معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے کہ اس کے اصل مفہوم یا کم از کم اقبال نے جن معنوں میں اس کو استعمال کیا ہے، ان تک پہنچنا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور دکھائی دیتا ہے۔ اس لفظ کا مادہ لاطینی لفظ ہے جو قدیم ترین پیشے Agriculture یعنی کاشتکاری سے ماخوذ ہے۔ اس بنا پر معنوی اعتبار سے دونوں لفظوں میں گہری مناسبت ہے۔ کاشتکاری، تہذیب و تمدّن کی علامت ہے اور کلچر سے انسانی معاشرے کا متمدّن اور مہذّب ہونا مراد لیا جاتا ہے گا۔ انگریزی اور جرمن ادب و فلسفہ میں اس کا عام استعمال اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں شروع ہوا اور اس سے مراد کسی معاشرے کی مجموعی طور پر عقلی و فکری، اخلاقی و روحانی، مادّی اور دنیاوی حالت مراد لی جانے لگی۔ اس طرح اس میں مذہبی عقائد، رسم و رواج، مادّی ضروریات و وسائل کے علاوہ زندگی کے دوسرے بڑے پہلو بھی شامل تصوّر کیے جانے لگے۔

عصرِ حاضر میں ہمارے ہاں "کلچر" اور پھر اس کے متبادل کے طور پر "ثقافت" کا استعمال مغرب کے زیرِ اثر عام ہوا ہے ورنہ مشرقی ادبیات میں بہت پہلے سے "تہذیب" کا لفظ مروّج رہا ہے۔ تہذیب کے لغوی معنی درخت تراشنے، کاٹنے اور درست کرنے کے ہیں۔ فارسی زبان میں یہ لفظ آراستن و پیراستن، پاک و درست نمودن اور مجازی طور پر اخلاق و

کردار کی عمدگی، رفتار و گفتار کی خوش مذاقی اور عادات و اطوار کی شائستگی کے معنوں میں استعمال ہو تا رہا ہے جبکہ ثقافت کے معنی ادب سکھانے، مہذب بنانے، سیدھا کرنے، کسی چیز کے جانچ لینے اور کسی کام کے کرنے میں مہارت و حذاقت پیدا کرنے کے ہیں۔ مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ کلچر کا لفظ ان تمام معنوں کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے جو تہذیب اور ثقافت دونوں سے وابستہ ہیں اور یہ ایک ایسا لفظ ہے جو اصطلاحی طور پر فرد اور جماعت کی زندگی کی ساری سرگرمیوں کا احاطہ کرتا ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی، خارجی ہوں یا داخلی، اور یوں کلچر میں مذہب، عقائد، علوم و فنون، اخلاقی اصول، معاشرتی رسوم، قوانین، عادات اور مشاغل شامل ہیں۔[9] چونکہ کلچر کی بنیاد کسی قوم یا معاشرے کے افراد کے مخصوص ذہنی رویے پر استوار ہوتی ہے، اس لیے کلچر کی بدولت افراد اپنے مختلف مزاجوں اور رنگا رنگ طبیعتوں کے باوصف باہمی اشتراک، وحدت اور یک جہتی سے ہمکنار ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہم اُمّتِ مُسلمہ میں بخوبی کر سکتے ہیں۔ یہ عالمگیر اُمّت جو مختلف علاقوں، رنگوں اور نسلوں سے تعلق رکھتی ہے، اسلام کی مذہبی اقدار پر یقین نے اس کو ایک ایسی ہم آہنگی اور یگانگت بخشی ہے جس کی مثال دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں میں شاذ و نادر ہی مل سکتی ہے۔

اس گفتگو سے یہ بات کسی حد تک واضح ہو گئی ہے کہ کلچر زندگی کے کسی خاص شعبے یا دائرے تک محدود نہیں یا اس میں صرف ظاہری اور خارجی پہلو ہی شامل نہیں، اس کا اطلاق معاشرے یا قوم کی پوری زندگی اور اس کی تمام حالتوں اور صورتوں پر ہوتا ہے، اور اس کی تشکیل میں حیات و کائنات کے بارے میں افراد اور معاشرے کا مجموعی طرزِ عمل اور طریقِ فکر کارفرما ہوتا ہے جس کے پیچھے عقائد و نظریات موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا کلچر کے مطالعے کے لیے اور عملی رویوں کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے ان بنیادی عقائد و اقدار کا سراغ لگانا پڑتا ہے، جن کے طفیل یہ فکری اور عملی رویے پیدا ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مظاہرِ تہذیبِ اسلامی یعنی صنعت، زراعت، تجارت، فنون اور رسوم وغیرہ پر اظہارِ خیال کرنے کے بجائے ان بنیادی عوامل و محرکات پر توجہ مرکوز کی ہے جو اسلامی تہذیب اور ثقافت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے رہے ہیں۔

اسلام، الہامی دین ہے۔ اس کا ماخذ 'وحیِ ربانی' ہے، اس لیے اس کے زیرِ اثر پروان چڑھنے والی تہذیب و ثقافت کا مطالعہ، اسلام کے دو بنیادی عقیدوں، نبوت و رسالت اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختمِ نبوت کی روشنی میں اسلامی ثقافت پر بحث ایک

ایسا کارنامہ ہے جس میں غالباً کوئی دوسرا مفکر اقبال کا شریک نہیں ۔ اقبال نے ختم نبوّت کو عقیدے کے طور پر ماننے کے ساتھ ساتھ اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ ہم اس عقیدے کی بدولت تہذیب و تمدّن کی دنیا میں رونما ہونے والے انقلاب کا گہرا شعور بھی اپنے اندر پیدا کریں اور اس طرح اپنی سیاسی، اجتماعی اور اخلاق اور روحانی زندگی کی عمارت اس عقیدے کی بنیاد پر تعمیر کریں ۔

اقبال نے اس خطبے کا آغاز مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی ؒ (م ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء) کے اس قول سے کیا ہے :

" محمدؐ مصطفےٰ در قاب قوسین اَو ادنیٰ رفت و باز گردید واللہ ماباز نگردیم "

یعنی حضرت محمدؐ ساتویں آسمان پر تشریف لے گئے اور واپس آ گئے ۔ خدا کی قسم (اگر میں جاتا) تو ہرگز واپس نہ آتا ۔

اس قول کے ذریعے اقبال نے ولایت اور نبوّت میں فرق نمایاں کیا ہے ۔ اگرچہ نبوّت اور ولایت دونوں، علم کے ذریعے ہیں لیکن دونوں میں واضح فرق ہے ۔ انبیائے کرامؑ کے ہاں نہ وہ اعمال و افکار ہیں نہ مشقتیں اور ریاضتیں جن کا تعلق صوفیا کی روحانی تربیت سے ہوتا ہے اور جن کی بدولت وہ ترقی کے مدارج طے کرتے ہیں ۔ ولایت ایک ایسی چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے ذاتی محنت و کوشش کرنا پڑتی ہے ۔ اس کے برعکس، نبوّت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جاتی ہے ۔ ولایت ایک روحانی مقام ہے جبکہ نبوت ایک منصب ۔ کہ روحانی اور مادّی دنیا کی اصلاح اور تعمیر جس کی ذمہ داری ہے ۔ اس لیے شعورِ ولایت اور شعورِ نبوّت اپنی حقیقت میں بالکل مختلف ہیں ۔ چنانچہ اسلامی شریعت نے نبوّت و رسالت کا مقام ولایت ہی نہیں، علم کے ہر ممکن ذریعے سے افضل اور اس کے انکار کو کفر قرار دیا ہے کیونکہ نبوّت کا مقصد اللہ کے عطا کردہ علم اور حکمت کی روشنی میں ایک نئی اخلاقی فضا کا قیام ہے جس میں پرورش پا کر فرد اپنے کمال تک پہنچتا ہے ۔ ایک صوفی یا ولی کو اللہ تعالیٰ کا انتہائی قُرب حاصل ہوتا ہے تو وہ اس کی لذّت اور سرُور میں گُم ہو کر دنیا و مافیہا کو بھلا بیٹھتا ہے ۔ اس کے برعکس نبی اس کیفیت سے لذّت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ دنیا پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اور لوگوں کی زندگی میں انقلاب لانے کی کوشش کرتا ہے ۔ اس عملی جدّوجہد سے نبی کی ذات میں موجود اوصاف کو ظاہر ہونے کا موقع ملتا ہے اور دوسری طرف علم و عمل کی دُنیا میں تبدیلی واقع ہوتی ہے اور تاریخ ایک نئی کروٹ لیتی ہے ۔

انبیائے کرام کی جدّوجہد کی قدر و قیمت جاننے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کس قسم کے انسان پیدا کرنا چاہتے تھے، ان کی تعلیم و تربیت سے نوعِ انسانی کی ذہنی، اخلاقی، سیاسی اور اجتماعی زندگی نے کیا صورت اختیار کی، ان کی دعوت سے کس قسم کا معاشرہ وجود میں آیا اور کس طرح کی تہذیب و ثقافت پروان چڑھی۔ یہی وہ بنیادی نکتہ ہے جس کی وضاحت اقبالؔ کرنا چاہتے ہیں، لیکن وہ علم و حکمت کے میدان میں مسلمانوں کے کارنامے گنانے کے بجائے مناسب خیال کرتے ہیں کہ ان تصوّرات کو سامنے لایا جائے جن کی بدولت اسلامی تہذیب و ثقافت کی صورت گری ہوئی۔ اور اس سلسلے میں وہ سب سے پہلے ختم نبوّت کے تصوّر پر بحث کرتے ہیں جس کے بغیر اسلامی ثقافت کی روح تک رسائی محال ہے۔

ختم نبوّت کی اہمیّت پر روشنی ڈالنے سے پہلے ہمیں انسانی زندگی میں 'وحی' کی اہمیّت کی وضاحت کرنی ہوگی۔ اقبالؔ نے قرآن مجید کے حوالے سے بتایا ہے کہ 'وحی' خاصّۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام ہے جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ زندگی کے ارتقاء کے مختلف مرحلوں میں اس کے انداز میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ پودے کی نشوو نما، حیوان کا اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنا، اور پھر انسان کا خدائی ہدایت سے فیض یاب ہونا 'وحی' کی مختلف شکلیں اور درجے ہیں۔ انسان کے لیے 'وحی' کا کام حقائق کا انکشاف ہے۔ یہ بات یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ 'وحی' تھوڑے وقت میں ایسے حقائق کا انکشاف کر دیتی ہے جن تک مشاہدے اور تجربے کے ذریعے برسوں میں بھی نہیں پہنچا جا سکتا اور یہ حصولِ علم کا ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعے وقت کے عنصر کو خارج کیا جا سکتا ہے اور انسان فی الفور حقائق سے آشنا ہو سکتا ہے۔

شروع شروع میں جب انسانی عقل ابتدائی مرحلے میں تھی تو قدرت نے انسان کی سہولت کے لیے انبیائے کرام کو لگاتار مبعوث کیا تاکہ وہ 'وحی' کی بدولت لوگوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیں، انہیں معروف و منکر سے آگاہ کریں اور ان کے اخلاق و کردار کی اصلاح کے لیے دنیا و آخرت کی کامیابیوں کے دروازے کھولیں۔ اس بناء پر شعورِ نبوّت کا فائدہ یہ ہوا کہ اس کی موجودگی میں انسانوں کو امورِ زندگی کا فرداً فرداً فیصلہ کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ بلکہ نبی کی طرف سے مہیّا کی گئی ہدایت اور راہنمائی ان کی مددگار اور محافظ رہی۔ لیکن جب انسانی عقل ترقّی کرتے کرتے ایک خاص مرحلے پر پہنچ گئی جس کے لیے اسے تیار کیا جا رہا تھا اور جس پر پہنچ کر وہ اپنی محنت سے علم حاصل کرنے کی صلاحیّت سے مالا مال ہو گئی تو نبوّت

کے سلسلے کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنا اور عقلِ استقرائی (۱۱) کو ترقی کرنے کا موقع دینا ضروری ٹھہرا جس کی مدد سے انسان علمی اور سائنسی انداز سے کائنات کا مشاہدہ اور مطالعہ کر کے تسخیرِ کائنات کی جدّوجہد میں آگے بڑھ سکے۔ اس بناء پر حضور نبی کریمؐ کی بعثت کو زمانے کا ایک ایسا مقام قرار دیا جاسکتا ہے جہاں پرانی دنیا ختم ہوگئی اور اس کے ساتھ ہی تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز رہ کر محض فکر کی بدولت وجود میں آنے والے فلسفیانہ نظریات کا غلبہ بھی ختم ہوگیا، اور ٹھیک اس مقام سے ایک نئی دُنیا کا آغاز ہوا جس میں مشاہدے، تجربے اور تحقیق و جستجو کی اہمیت تسلیم کی جانے لگی۔ اسی لیے اقبال نے نبی کریمؐ کو قدیم و جدید دنیاؤں کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبرِ اسلامؐ کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے، دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوتے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوّت چونکہ اپنی معراجِ کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر تو زندگی بسر نہیں کر سکتا، اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔"(۱۲)

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اب نبوّت کی رہنمائی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس ضرورت کی تکمیل کا اہتمام خود قدرت نے رسولِ کریمؐ کی بعثت سے کیا ہے۔ آپؐ پر ایمان لانے کے بعد مزید کسی نبی پر ایمان لانے کی حاجت نہیں رہتی کیونکہ آپؐ کی ہدایت ہر اعتبار سے کامل ہے اور ساری دنیا کے انسانوں کے لیے ہے خواہ ان کا تعلق کسی علاقے یا زمانے سے ہو، اس لیے حضورؐ پر نبوّت کی تکمیل کر دی گئی۔ آپؐ کے بعد اگر کوئی شخص نبوّت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کو قبول کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اُسے خدا کی طرف سے الہام یا القا ہوتا ہے تو یہ صرف اسی کے لیے حجّت ہو سکتا ہے، دوسرے لوگوں کے لیے

نہیں ۔حضورؐ کی تشریف آوری کے بعد نوعِ انسان ایسے ہر دعوے کی بے چوں وچرا پابندی سے آزاد ہے جس کا تعلق علم کے کسی فوق الفطرت سرچشمے سے ہو۔ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ اس قسم کے دعوے پر تنقید کرے ۔یہی وہ آزادی ہے جس پر انسانی ترقی کا انحصار ہے کیونکہ تنقید اور تحقیق وجستجو کی اس آزادی نے علم وفن کی ترقی کی راہ ہموار کی ۔ اس لیے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اسلام کا ظہور عقلِ استقرائی کا ظہور ہے ۔

کیونکہ عقلِ استقرائی مشاہدے ، تجربے اور مطالعے کی بدولت کام کرتی ہے ، اس لیے اسلام نے علم کے ذرائع میں مشاہداتِ باطن کے علاوہ سائنس اور تاریخ کو بھی شامل کیا ہے۔حضورؐ کی آمد کے بعد کسی کے روحانی اور باطنی مشاہدات کے ذریعے حاصل ہونے والا علم دلیل اور حجت نہیں بن سکتا کیونکہ اس میں بھی غلطی اور خطا کا ایسا ہی امکان ہے جیسا علم کی کسی دوسری شکل میں ۔ لہٰذا اس کو پرکھنے کے لیے بھی ایک معیار کی ضرورت ہے ، اور وہ معیار قرآنِ مجید اور سنّتِ رسولؐ کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے ۔جو باطنی کیفیت یا مشاہدہ اس معیار کے مطابق ہے ، وہ قابلِ قبول ہے بصورتِ دیگر اس کا رد کرنا ہی بہتر ہے۔باطنی مشاہدات کی علمی حیثیت پر گفتگو کے علاوہ اقبال نے یونانی افکار کی نوعیت کا بھی جائزہ لیا ہے ۔ ان کے خیال میں شروع شروع میں مسلمانوں نے قرآنِ مجید کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور اس بناء پر انھوں نے قرآنِ پاک کا مطالعہ بھی یونانی افکار کی روشنی میں کیا ، لیکن آخر ان پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ قرآنِ مجید کی دعوت یونانی افکار کے بالکل خلاف ہے ۔ قرآنِ مجید میں کائنات کی محسوس اور ٹھوس حقیقتوں پر زور دیا گیا ہے اور غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کی بدولت اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی رُوح کو بر سرِ کار آنے کا موقع ملا اور یونانی افکار کی تردید کی راہ ہموار ہوتی ۔

اسلامی ثقافت سے زیرِ اثر یونانی فلسفے کے خلاف جو عقلی بغاوت ہُوئی ، اُس کا مظاہر فکر کے ہر شعبے میں ہُوا ۔ اس سلسلے میں مسلمانوں کے عقلی رویّوں پر بحث کرتے ہُوئے ، اقبال نے الاشعری (م ۳۲۴ھ) ، نظام (م ۲۳۷ھ/۸۴۵ء) اشراقی[۱۲]، ابنِ تیمیہ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) ابوبکر رازی (م ۳۱۳ھ/۹۲۵ء) البیرونی (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کندی (م ۲۶۰ھ/۸۷۴ء) اور ابنِ حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) کی فکری کاوشوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے استقرائی انداز اپنایا اور سائنسی منہاج Scientific Method کی راہ ہموار کی ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس منہاج کا سہرا مغرب کے بجائے مسلمانوں کے سر ہے ۔ راجر بیکن Bacon نے

اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں علم و حکمت کا درس لیا۔ اس کی تصنیف اوپس ماژس Opus Majus پر ابن الہیثم (م-۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) کی بصریات اور ابن حزم کے اثرات نمایاں ہیں۔ یورپ نے آخر کار اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ سائنسی منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے، جیسا کہ بریفالٹ اپنی کتاب "تشکیلِ انسانیت" The Making of Humanity میں لکھتا ہے:

"یہ آکسفورڈ اسکول میں ان کے جانشین تھے جن سے راجر بیکن نے عربی اور علوم عربیہ کی تعلیم پائی۔ لہٰذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے نہ اس کے مشہور نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ مسیحی یورپ میں اس کا شمار اسلامی سائنس اور منہاجِ سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے کبھی نہیں تھکا کہ اگر اس کے معاصرین کو سچ مچ علم کی تلاش ہے تو انہیں چاہیے عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔ رہی یہ بحث کہ منہاج تجربی کس کی ایجاد ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سو یہ بھی ایک نمونہ ہے اُن زبردست غلط بیانیوں کا جو مغربی تہذیب کے مبدا و مآخذ کے بارے میں کی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ بیکن کا زمانہ آیا تو عربوں کا تجربی منہاج سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور لوگ بڑے اشتیاق سے اس کی طرف بڑھ رہے تھے۔" (ص ۲۰۲)

"سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب و ثقافت نے جدید دُنیا کی کی ہے، وہ سائنس ہے۔ گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوتے۔ یہ عظریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہُوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا۔ لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی، اسلامی تہذیب و تمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب و تاب حاصل کی۔" (ص ۲۰۲)

"پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی

تہذیب وثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے جو عصرِ حاضر کی مستقل اور نمایاں ترین قوت اور اس کے غلبے اور کارفرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ ہمارا مطلب ہے علومِ طبیعیہ اور رُوحِ علم کے ظہور سے۔" (ص ۱۹۰)

"پھر اگر ہم علومِ طبیعیہ میں عربوں کے مرہونِ منت ہیں تو اس لیے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے انقلاب آفریں نظریوں کی بناء رکھی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کسی اور چیز، یعنی سائنس کی ہستی اور وجود کے لیے۔ دنیائے قدیم کو جیسا کہ ہم دیکھ آتے ہیں، عہد قبلِ سائنس کی دنیا تصوّر کرنا چاہیے۔

اہلِ یونان کے ہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہُوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدن نے ہمیشہ اجنبیت اور مغایرت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی، خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے۔ تعمیمات اور نظریوں سے کام لیتے۔ لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم بہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں، مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقلاً نظر رکھنا پڑتی ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ بجز ایک استثنا، یعنی اسکندریہ کے کہ یہی ایک مقام تھا جہاں قدیم کلاسیکی دنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویہ نظر سے کیا۔ لہٰذا ہم جسے سائنس کہتے ہیں، یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی رُوح کی بدولت ہُوا، وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجاتِ تحقیق، منہاجِ تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشو و نما کا جس سے اہلِ یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پہلے تو عربوں ہی کے ذریعے۔" (ص ۱۹۰)

اسلامی ثقافت نے علم و حکمت کی جستجو میں ٹھوس اور محسوس چیزوں پر توجہ مبذول کر کے سائنسی مناہج دریافت کیا۔ اس کے علاوہ، اس کے زیر اثر محسوس اور مرئی کائنات سے غیر محسوس اور غیر مرئی دنیا کی طرف جو فکری حرکت ہوئی، اقبال اس کو بھی سامنے لانا چاہتے ہیں۔ مسلمان صوفیہ اور مفکرین نے ہمیشہ یہ خواہش اور کوشش کی کہ وہ کائنات کی لامحدود وسعتوں کو اپنی گرفت میں لائیں۔ اس بناء پر انہیں زمان و مکاں کے مسئلے پہ توجہ دینا پڑی۔ بطلیموس (م تقریباً ۱۶۸ء) سے لے کر نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء) تک ریاضی کی دنیا میں سکون اور جمود کی کیفیت چھائی رہی۔ طوسی نے پہلی مرتبہ اس جمود کو توڑنے کی کوشش کی، اور پھر البیرونی پہلا شخص ہے جس نے کائنات کو ایک ساکن وجود ٹھہرانے کے تصور پر تنقید کی۔ اس کے نزدیک کائنات ایک بنی بنائی شے نہیں۔ بلکہ ایک ایسی شے کی حیثیت رکھتی ہے جو ابھی بن رہی ہے۔ اس بناء پر خوارزمی (م ۲۲۰ھ/ ۸۳۴ء) نے جب حساب سے الجبرے کی طرف قدم بڑھایا تو اس نے عدد کے تصور کو قدر کے بجائے نسبت Relation سے بدل دیا۔ گویا حساب میں اعداد کی قیمتیں متعین اور اس بناء پر ساکن تھیں جبکہ الجبرے میں جو علامات استعمال کی جاتی ہیں (لا، ما وغیرہ) ان کی قیمتیں پہلے سے متعین نہیں ہیں۔ یہ رجحان ظاہر کرتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک سکون کے بجائے حرکت کائنات کا بہت بڑا اصول ہے۔

ریاضی میں ترقی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ارتقاء کا تصور بھی قائم کیا جو کائنات کے حرکی تصور کا نتیجہ تھا۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء) نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی وجہ سے جانوروں میں رونما ہو جاتی ہیں۔ جاحظ کے اس تصور کو البیرونی اور ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دی۔ اُس نے اپنی کتاب "الفوز الاصغر" میں زندگی کے چار درجے قرار دیے ہیں:

۱۔ معدنیات: اس درجے میں چیزوں میں حرکت کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

۲۔ نباتات: اس مرحلے پر چیزوں کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے۔ پودے، شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ پودے ترقی کر کے تناور درخت میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔
انگور اور کھجور کے درخت نباتات کے ارتقاء کی آخری منزل ہیں۔

خصوصاً کھجور کی بعض خصوصیات حیوانی زندگی کی خصوصیات سے ملتی جلتی ہیں۔

۳۔ **حیوانات** : اس مرحلے میں چیزیں شعوری طور پر حرکت کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب حرکت کے اعلیٰ ترین نمونے ہیں۔ بندر کا تعلق بھی زندگی کے اسی درجے سے ہے جو ارتقاء کے اعتبار سے انسان سے صرف ایک درجہ پیچھے ہے۔ اس مقام پر حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے۔

۴۔ **انسان** : اس درجے میں زندگی میں شعوری حرکت کے علاوہ قوتِ تمیز اور روحانیت اعلیٰ پیمانے پر نمودار ہوتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔

حکماء کے علاوہ صوفیہ نے بھی زمان و مکاں کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اقبالؔ، فخرالدین عراقی (م ۶۸۸ھ/ ۱۲۹۹ء) اور خواجہ محمد پارساؒ (م ۸۲۲ھ/ ۱۴۲۰ء) کا ذکر کرتے ہیں۔ انہوں نے عراقی سے منسوب رسالے[۱۴] کا خلاصہ بھی پیش کیا ہے۔

مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ مکاں کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا تعلق مادّی چیزوں سے ہے

۲۔ جو غیر مادّی چیزوں سے متعلق ہے

۳۔ جو ذاتِ الٰہی سے تعلق رکھتا ہے

جس مکاں کا تعلق بنیادی چیزوں سے ہے، اس کو مزید تین قسموں میں بانٹا گیا ہے:

اوّل : بڑے بڑے جسموں والی چیزوں کا مکاں جس میں ہم وسعت دیکھتے ہیں۔ حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں ہر جسم کی اپنی جگہ ہے جسے دوسری جگہ منتقل ہونے کے لیے مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

دوم : لطیف جسموں والی چیزوں کا مکاں مثلاً ہوا اور آواز کا مکاں جس میں جسم اگرچہ ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے ہیں اور ان کی حرکت میں بھی وقت صرف ہوتا ہے، لیکن ان میں اور بڑے بڑے جسموں کے وقت میں نمایاں فرق ہے۔ مثلاً آواز کی لہروں کو دیکھیے تو مادّی جسموں کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے۔

سوم : نور یا روشنی کا مکاں ۔ روشنی کا مکاں ہوا اور آواز کے مکاں سے مختلف ہے۔ سورج کی روشنی دیکھتے ہی دیکھتے دنیا میں پھیل جاتی ہے ۔ چراغ کی روشنی ہوا کی موجودگی کے باوجود سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے ۔ گویا روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں سے کہیں زیادہ لطیف ہے ۔

سارے مکان ایک دوسرے کے قریب موجود رہتے ہیں لیکن ہم ان میں فرق اور امتیاز نہیں کر سکتے سوائے اس کے کہ ان کا عقلی تجزیہ یا روحانی طور پر مشاہدہ کریں۔ مثلاً گرم پانی میں آگ اور پانی جیسی متضاد چیزیں جمع ہیں۔ دونوں کا تعلق الگ الگ مکاں سے ہے اور ایک دوسرے کے انتہائی قریب ہونے کے باوجود باہم مختلف ہیں ۔ اسی طرح روشنی کے مکاں میں بیک وقت ایک سے زیادہ روشنیاں حرکت کرتی ہیں مگر کسی کو مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ۔

اس بحث سے عراقی نے اس مکاں کی وضاحت میں مدد لی ہے جس کا تعلق غیر مادی اجسام مثلاً ملائکہ سے ہے ۔ اس مکاں میں بھی چیزوں کی حرکت وقت کی پابند ہے ، البتہ روح زمان و مکاں سے آزاد ہے۔ آخر میں اس مکاں کا درجہ آتا ہے جس کا تعلق ذاتِ الٰہی سے ہے ، جو ان سب مکانوں پر حاوی ہے اور ہر قسم کے نقص اور خامی سے پاک !

اقبال کہتے ہیں کہ چونکہ عراقی ریاضی سے ناواقف تھا اور اس کے ذہن پر کائنات کے ساکن ہونے کا یونانی تصور کسی حد تک غالب تھا ، اس لیے اُس نے اللہ کی ذات سے متعلق زمانے کو حرکت اور تغیّر سے عاری قرار دیا ، حالانکہ صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور ہر لحہ اس میں تبدیلی اور ترقی ہو رہی ہے۔ اس حقیقت کو ابنِ مسکویہ کے بعد سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ابنِ خلدون نے پیش کیا۔[۱۵]

ابنِ خلدون سے قبل دو قسم کے تصوّرات عام تھے :

۱ ۔ زمانے کی کوئی حقیقت نہیں جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا ۔

۲ ۔ زمانہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے ۔ ہراقلیطس اور رواقیئین اس تصوّر کے علمبردار تھے ۔

البتہ ابنِ مسکویہ اور البیرونی نے قرآن حکیم کی روشنی میں زمانے کی حرکت پذیری اور ارتقائی حالت کا تصور پیش کیا ۔ ابنِ خلدون کو یہی نقطۂ نظر ورثے میں ملا تھا۔ اس بنا پر اُس نے زمانے کا جو تصوّر قائم کیا ، وہ حرکت اور تغیّر سے عبارت تھا ۔ اور اس اعتبار سے وہ مشہور فرانسیسی فلسفی

برگساں (م ۱۹۴۱ء) کا پیش رو قرار پاتا ہے ۔

ابنِ خلدون کے تصوّرِ تاریخ کی رُو سے زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے جس کے دوسرے معنی مسلسل تبدیل ہونے اور تخلیق کرتے رہنے کے ہیں ۔ علامہ اقبالؔ کی نظر میں یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ وہ ایسے نظریہ تاریخ کی بنیاد رکھے کیونکہ قرآنِ مجید ہی نے سب سے پہلے باقاعدہ طور پر تاریخ پر غور و خوض کرنے کی دعوت دی ۔ اس کی رُو سے تاریخ کسی واقعہ کی تفصیل سے زیادہ اُس کی صحت جاننے اور اُس سے نتائج اخذ کرنے کا نام ہے ۔ اس بناء پر تاریخ کے لیے عقلی معیار کی تلاش و جستجو لازمی قرار پاتی ہے ۔ قرآن کی اس تعلیم کے زیرِ اثر مسلمان ، تاریخ پر غور و خوض کرنے ، تاریخی واقعات کی صحت پر کھنے ، حضورؐ کے ارشادات اور سیرت مرتّب کرنے اور اس ضمن میں مختلف راویوں کے مستند حالات قلمبند کرنے پر آمادہ ہُوئے ۔ مسلمانوں کی اِن کوششوں سے تاریخ مجموعۂ واقعات نہ رہی ، علم کا ایک اہم ذریعہ قرار پائی ، اور اس کے علاوہ افراد کی زندگی کی داستان کے بجائے قوموں اور ملّتوں کی رُودادِ حیات بن گئی جس پر غور کر کے انسان اپنی غلطیوں کی اصلاح کر سکتا اور اپنے حال اور مستقبل کو بہتر بنا سکتا ہے ۔

اس سلسلے میں اقبالؔ ، ابنِ اسحاق (م ۱۵۰ - ۱۵۲ھ) طبری (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء) اور مسعودی (م ۳۴۶ھ / ۹۵۷ء) جیسے مشہور مؤرخین کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے تاریخ کو بطورِ علم ترقی دینے میں نمایاں خدمات انجام دیں ۔ مسلمانوں نے قرآنی انداز میں تاریخ پر غور کیا تو اس کی بدولت وہ دو بڑے اصول دریافت کرنے کے قابل ہوئے :

۱ ۔ نوعِ انسانی ایک جسم ' نامی ' ہے ۔ ساری دنیا کے انسان ایک ہی نوع کے افراد ہیں اور رمادّی بنیاد پر ان میں فرق اور امتیاز کرنا جائز نہیں ۔

۲ ۔ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے اور یہ کہ زمانے کی حرکت کا راستہ پہلے سے متعین نہیں ۔

ابنِ خلدون کے ہاں ایک حد تک ان اصولوں کی تائید ملتی ہے ۔ اس نے تاریخ کو علم کا سرچشمہ قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ قوموں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی ، دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے اور ان کے اعمال کا بدلہ اس دنیا میں بھی مل جاتا ہے ۔ اس کے نزدیک قوموں کی زندگی کا مطالعہ ہمیں نامی اجسام کے طور پر کرنا چاہیے ۔ یعنی یہ کہ قومیں پیدا ہوتی ہیں ، ترقی کرتی ہیں اور زوال سے دوچار ہو جاتی ہیں ۔ گویا گردشِ ایّام سے ایک نئی جماعت وجود لیتی یا اُبھر کر سامنے آتی ہے ۔ ابتدائی مرحلے

طے کرتی، سلطنت کی شکل اختیار کرتی اور پھر بالغ ہو جاتی ہے۔ اس مرحلے پر اس سے بڑے بڑے کمالات ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس کا وجود پھیل جاتا اور اُس پر موٹاپا طاری ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بڑھاپے کے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اور آخر کار زوال سے دوچار ہو جاتی یا فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔ ابنِ خلدون اس عروج و زوال کو اس قوم یا سلطنت کی تقدیر قرار دیتا ہے جس کا راز خود اس کے ضمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ گویا یہ ایک عمرانی اصول ہے اور دنیا کی کوئی قوم، دولت و حکومت یا سلطنت و مملکت اس اصول سے بچ نہیں سکتی۔

ابنِ خلدون کا یہ نظریہ اپنے اندر کچھ خامیاں بھی رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس کی رائے میں تاریخ کی حرکت کا رُخ خطِ مستقیم کے مطابق نہیں، دائرے کی صورت میں ہے۔ یعنی جس طرح موسموں کے تبدیل ہونے کا سلسلہ جاری ہے کہ بہار، گرمی، سردی، خزاں وغیرہ موسم یکے بعد دیگرے آتے اور چلے جاتے ہیں۔ اس طرح ابنِ خلدون نے انسانی زندگی کی حرکت کو موسمی تغیّر کے حوالے سے دیکھا اور افراد کی عمر کے مختلف درجوں کا اطلاق قوموں کے عروج و زوال پر کیا ہے۔ دراصل اس کا نقطۂ نظر جزوی اور قبائلی ہے۔ وہ بالخصوص قبائل کے حوالے سے بحث کرتا اور قبائلی ریاستوں کے عروج و زوال کی عمر کم و بیش ۱۲۰ سال مقرر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قبائلی عصبیّت تہذیب کی اصل قوّت ہے جس کی بدولت شہر بنتے ہیں اور تہذیب ترقی کرتی ہے، لیکن شہر کے پھیلاؤ سے عصبیّت کمزور پڑ جاتی ہے جس کے نتیجے میں ریاست اور تہذیب، دونوں فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہیں۔ ابنِ خلدون مجموعی انسانی تہذیب کو موضوعِ بحث نہیں بناتا جبکہ اقبال کے نزدیک انسانی ترقی کا سلسلہ ساری نسلِ انسانی تک وسیع ہے اور نسلِ انسانی کی ترقی کا انحصار عقائد و افکار کی قوّت پر ہے۔ توانا اور صحت مند عقائد کی بدولت قومیں عروج سے ہمکنار ہوتی اور عقائد کی کمزوری کی بناء پر زوال کی بھینٹ چڑھ جاتی ہیں[۱۶]

ابنِ خلدون سے تقریباً پانچ سو سال بعد اوسوالڈ شپنگلر نے اس موضوع پر قلم اُٹھایا۔ عروج و زوال کے جس قانون کو ابنِ خلدون نے جماعتوں، قبیلوں، سلطنتوں اور قوموں پر لاگو کیا تھا، اسی کو بعض تبدیلیوں کے ساتھ شپنگلر نے تہذیبوں پر لاگو کیا[۱۷]۔

شپنگلر نے 'زوالِ مغرب' میں مندرجہ ذیل تین ثقافتوں پر بحث کی ہے اور ہر ایک کی امتیازی خصوصیات واضح کی ہیں:

۱۔ کلاسیکی ثقافت Classical Culture

اس کو قدیم یا یونانی ثقافت بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی نمائندگی قدیم یونان اور ہندوستان وغیرہ ممالک کرتے ہیں۔ اس ثقافت کے زیر اثر زندگی بسر کرنے والے افراد کے پیش نظر ماضی اور مستقبل کے بجائے صرف زمانۂ حال ہوتا ہے۔ زندگی کی بے ثباتی پر یقین، تاریکی سے لگاؤ مرکزیت کا میلان، خارج کے بجائے داخل کی طرف توجہ پائی جاتی ہے۔ یہ لوگ سیر و سفر اور سیاحت کے بجائے کسی مقام پر چپ چاپ بیٹھ کر غور و فکر یا گیان دھیان میں مصروف رہنے کو بہتر خیال کرتے ہیں۔

۲۔ مجوسی ثقافت Majian Culture

مشرق اوسط کے ممالک اس ثقافت کے دائرے میں آتے ہیں۔ ان ملکوں میں یہودیت عیسائیت، قدیم کلدانی مذہب، زرتشتی مذہب اور اسلام کا عمل دخل رہا ہے۔ ان لوگوں کے ہاں مافوق الفطرت عناصر پر یقین اور تقدیر پرستی عام ہے۔ روشنی اور تاریکی، نیکی اور بدی کے درمیان جنگ جاری ہے۔ فرد کے بجائے معاشرے کی بقا زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور ایک الوہی قوت پر ایمان لانے کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس تہذیب میں کیوں اور کب کو اہمیت حاصل ہے۔

۳۔ فاؤسٹی ثقافت Faustian Culture

اس کو مغربی یا یورپی ثقافت بھی کہا جاتا ہے اور شپنگلر نے اس کو گوئٹے کے مشہور کردار "فاؤسٹ" کے حوالے سے فاؤسٹی ثقافت Faustian Culture کا نام دیا ہے۔ اس ثقافت کی خصوصیت حرکت ہے جو ایک خاص منزل کی طرف جاری ہے۔ اس میں داخل سے خارج کی طرف توجہ کرنے کی روایت عام ہے۔ اس میں علمی سطح پر کیا اور کیسے کو اہمیت ملی جو ایک سائنسی اندازِ نظر اور موجودہ زمانے کی تمام سائنسی ترقیوں کا سبب ہے۔ معاشرتی سطح پر اس ثقافت میں فرد کی انفرادیت کو لائقِ احترام خیال کیا گیا ہے۔

شپنگلر نے تہذیب و ثقافت پر جو بحث کی ہے، وہ یقیناً فکر انگیز اور لائق قدر ہے لیکن اس نے جو نتائج اخذ کیے ہیں اور جو اصول بنائے ہیں، ان میں سے بعض حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، مثلاً ان کا یہ کہنا کہ مغربی ثقافت کا یونانی ثقافت کے برعکس رجحان اس کی اپنی پیداوار ہے کیونکہ دنیا کی کسی تہذیب کا اس سے پہلے یا بعد کی کسی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور ہر تہذیب کا ایک خاص نقطۂ نظر ہوتا ہے جس کو سمجھنے کی صلاحیت دوسری تہذیبوں کے افراد میں عموماً نہیں ہوتی۔ اس طرح اُس نے اُن اثرات کا انکار کرنے کی کوشش کی ہے جو مغربی تہذیب نے اسلام سے

قبول کیے ہیں، ورنہ تہذیبوں کا ایک دوسرے سے اثر پذیر ہونا ایک فطری امر ہے۔ اور اسلام نے جس طرح یورپی ثقافت کو متاثر کیا ہے، وہ بھی روزِ روشن کی طرح واضح حقیقت ہے۔

شپنگلر نے ایک غلطی تو یہ کی کہ مغرب کے کارنامے کو مبالغے سے پیش کیا۔ اور دوسری ٹھوکر یہ کھائی کہ اُس نے اسلام کو مجوسی ثقافت کے دائرے میں رکھ کر دیکھا اور اسلام کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اگر وہ اسلام کے تصورِ تقدیر اور تصورِ زمان و مکان کی اصلیت سے آگاہ ہو جاتا تو بہت ممکن ہے کہ وہ اسلامی ثقافت کو مجوسی ثقافت کے ذیل میں شمار نہ کرتا اور اسلامی ثقافت کی امتیازی حیثیت اور اُس کے بنیادی محرکات سے آگاہ ہو کر وہ لازمی طور پر یہ تسلیم کر لیتا کہ مغربی ثقافت نے جو استقرائی رویہّ اختیار کیا اور علم و فن کے میدان میں جو ترقی کی، اُس کے پس منظر میں مسلمان مفکرین کی کوششیں کارفرما تھیں۔ اگر یہ نہ ہوتیں تو یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کی تحریک وجود میں نہ آتی اور وہ جہالت کی تاریکی سے نجات پا کر علم و عقل کی روشن دنیا میں قدم نہ رکھ سکتا۔ اقبال کے اس نقطہ نظر سے قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر یورپ اسلامی تہذیب سے متاثر ہو کر اپنے انداز میں ترقی کر سکتا ہے تو ملّتِ اسلامیہ بھی اس سے بہت کچھ حاصل کر کے اپنے طور پر ترقی کی منازل طے کر سکتی ہے۔

حواشی

۱۔ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، لاہور، آئینۂ ادب، اشاعت دوم، ۱۹۸۲ء، ص: ۴۷۔ ۹۹

۲۔ ایضاً ص: ۱۵۴۔ ۱۸۳

خطبے کا انگریزی عنوان ہے:

The Muslim Community--A Sociological Study

خطبے کے انگریزی متن کے لیے دیکھیے رفیع الدین ہاشمی، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، لاہور، اقبال اکادمی، ص: ۴۴۹۔ ۴۶۸

۳۔ ایضاً ص: ۲۸۰۔ ۲۸۱

۴۔ محمد حنیف شاہد، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، لاہور، کتب خانۂ انجمن حمایتِ اسلام، جولائی ۱۹۷۶ء، ص: ۱۱۰۔ ۱۱۳

اس لیکچر کے بعض اقتباسات کے لیے دیکھیے:

محمد رفیق افضل (مرتب)، گفتارِ اقبال، لاہور، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، جنوری ۱۹۶۹ء، ص: ۲۴۔ ۲۵

۵۔ بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء، ص: ۲۴۸۔ ۲۹۷

۶۔ Oswald Spengler (۲۹ مئی ۱۸۸۰ء ۔ ۸ مئی ۱۹۳۶ء) ریاضی، فلسفے اور تاریخ کا جرمن ماہر۔ اس نے جرمن زبان میں زوالِ مغرب پر قلم اٹھایا اور ۱۹۱۸ء میں اپنی کتاب شائع کی، لیکن جنگِ عظیم اوّل کے بعد اس نے، ۱۹۲۱ء میں، اس پر نظرِ ثانی کی اور ۱۹۲۳ء میں اس کو دوبارہ چھپوایا۔ اس کی بدولت وہ عالم گیر شہرت سے ہمکنار ہوا۔ دنیا کی بڑی بڑی زبانوں میں اس کتاب کے ترجمے ہوتے۔ انگریزی ترجمہ C.F. Atkinson نے The Decline of the West کے عنوان سے

نے کیا جو دو جلدوں میں لندن سے شائع ہُوا ۔ اقبال نے اس کتاب کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور اس کے متعدد صفحات پر یادداشتیں تحریر کی تھیں، ملاحظہ کیجیے :

Muhammad Siddiq, *Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, P.98-99.

۷- Islamic Culture کی آخری جلد ۴۹ ۔ ۱۹۷۵ء میں شائع ہُوئی ۔ غالباً اس کے بعد رسالہ بند ہو گیا ۔

۸- Mohammed Marmaduke Pickthall کے یہ خطبات کتابی صورت میں *The Cultural Side of Islam* کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اس کتاب کا اُردو ترجمہ شیخ عطاء اللہ ایم اے کے قلم سے شائع ہو چکا ہے ۔

۹- کلچر اور اس سے متعلق امُور پر بحث کے لیے دیکھیے :
ڈاکٹر وحید عشرت ، پاکستانی ثقافت کی تشکیل ، لاہور، پاکستان فلسفہ اکادمی، ۱۹۷۷ء ص ۱۵ تا ۲۶

۱۰- سید نذیر نیازی نے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں انگریزی الفاظ کو قیاسی طور پر فارسی میں منتقل کیا ہے کیونکہ انہیں اصل قول نہیں مل سکا تھا ۔ لطائف قدوسی کے حوالے سے یہ عبارت اعجاز الحق قدوسی نے ' اقبال کے محبوب صوفیہ ' (ص : ۳۴۶) میں نقل کی ہے ۔

۱۱- عقل دو طریقوں سے کسی معاملے کا تصفیہ اور مسئلے کا حل پیش کرتی ہے ، ایک استخراجی Deductive اور دوسرا استقرائی Inductive کہلاتا ہے ۔ کلیات کی روشنی میں جزئیات کو سمجھنا استخراج اور جزئیات کی روشنی میں کسی کلیے یا حقیقت تک پہنچنا استقراء کہلاتا ہے ۔ دونوں صورتوں میں نتیجہ ایک ہی برآمد ہوتا ہے تاہم طرزِ استدلال اور دائرہ عمل دونوں کا مختلف ہے ۔ استخراجی طریقِ فکر عموماً مابعد الطبیعی مسائل میں کارآمد ہے جبکہ استقرائی اسلوب طبعی حقائق کی چھان بین میں کام آتا ہے ۔ عقلِ استقرائی کی مدد سے انسان اسرارِ کائنات کی گرہیں کھولتا، تسخیرِ کائنات کی راہ ہموار کرتا اور ایجاد و اختراع کے میدان میں قدم آگے بڑھاتا ہے ۔ اسلام اپنے اپنے موقع محل پر دونوں طریقوں کے استعمال کا قائل ہے ۔

۱۲۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (اردو) لاہور، بزمِ اقبال، مئی ۱۹۸۳ء
ص: ۱۹۳ - ۱۹۴

۱۳۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ مقتول (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) مصنف حکمت الاشراق کی طرف اشارہ ہے۔

۱۴۔ علامہ اقبال نے عراقی کا نام تو لکھا ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ اُس نے اپنی کس کتاب میں زمان و مکان پر بحث کی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے فکرِ اقبال اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے 'اقبال کا تصورِ زمان و مکان' میں عراقی ہی کے حوالے سے اس موضوع پر بحث کی ہے لیکن وہ بھی عراقی کی تصنیف کی نشاندہی نہیں کر سکے۔ علامہ اقبال نے حضرت پیر مہر علی شاہ گولڑویؒ کے نام اپنے مکتوب محررہ ۸/ اگست ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے کہ مولوی سید انور شاہ نے انہیں عراقی کا رسالہ 'فی درایۃ الزمان' دیا تھا۔ لیکن عراقی کے کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ فنِ تصوف میں اس کی دو کتب ہیں، 'لمعات' اور 'اصطلاحاتِ صوفیہ'، بہت مشہور ہیں، ان میں بھی اس موضوع پر بحث نہیں ملتی۔ احمد منزوی نے فہرست نسخہ ہای خطی فارسی (ج ۲ ص ۸۴۲) میں زیرِ نظر کتاب کے متعدد مخطوطوں کا ذکر کیا ہے اور اس کے دو نام درج کیے ہیں:

۱۔ غایۃ الامکان فی معرفت الزمان والمکان۔

۲۔ غایۃ الامکان فی درایۃ المکان۔

مولانا امتیاز علی عرشی کی تحقیق کی رُو سے اس کا پہلا نام صحیح ہے اور اس کے مصنفوں میں دو نام آتے ہیں:

۱۔ تاج الدین محمود بن خداداد اشنہی یا شیخ محمود اشنوی (سنِ وفات نامعلوم) اور

۲۔ عین القضاۃ ابوالفضائل عبداللہ بن محمد المیانجی الھمدانی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء)۔

عین القضاۃ کے حالات میں ایسے کسی رسالے کا ذکر نہیں ملتا اس لیے یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ رسالہ محمود اشنوی کی تحریر ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا امتیاز علی خان عرشی، اقبال اور عراقی (مقالہ) نقوش، اقبال نمبر ۱ شمارہ ۱۲۱، ص: ۱۲۶ - ۱۳۳ نیز مقالات جشنِ اقبال صدی، شعبۂ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ص: ۶۱ - ۷۲)

لیکن حال ہی میں ایک کتاب 'غایۃ الامکان فی درایۃ المکان' کے نام سے منظرِ عام پر آئی

ہے جو عین القضاۃ ھمدانی سے منسوب کی گئی ہے۔ اس کی تسوید اور ترجمے کا کام لطیف اللہ صاحب نے انجام دیا ہے۔ یہ کتاب مکتبہ ندیم کراچی نے شائع کی ہے۔ لطیف اللہ صاحب نے زیر نظر رسالے اور عین القضاۃ ھمدانی کی زندگی کے واقعات اور اس کی دیگر تصانیف کے اسلوب میں مماثلت دکھا کر ثابت کیا ہے کہ یہ رسالہ عین القضاۃ ھمدانی کی تصنیف ہے اس سے پہلے ایران میں بھی یہ رسالہ رحیم فرمنش کے زیر اہتمام عین القضاۃ ہی کی تصنیف کے طور پر شائع ہو چکا ہے۔ لطیف اللہ صاحب نے متن کے ساتھ ساتھ ترجمہ بھی دیا ہے۔ کتاب اور مصنف کے تعارف کے علاوہ انہوں نے سلطان المشائخ محبوب الٰہی رح (م ۷۲۵ھ) کا سیر الاولیاء سے اقتباس اور خواجہ محمد پارساؒ (م ۸۲۲ھ) کی تصنیف فصل الخطاب میں سے فی تحقیق المکان والزمان فی معرفۃ المکان کے ضمن میں بعض عرفاء کے کلام کے کچھ حصے بھی نقل کیے ہیں۔

۱۵۔ ابن خلدون کی تاریخ کا نام ہے "کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرہم من ذوی السلطان الاکبر"۔ اس کے دو لفظوں عبر اور ایام ہی سے تاریخ کی تعریف اور مقصد واضح ہو جاتا ہے۔ عصر حاضر کے ایک محقق محسن مہدی کی رُو سے لفظ 'عبر' کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرنا، منتقل ہونا وغیرہ اور اصطلاحی معنی ہیں آگاہی حاصل کرنا، اندرونی بات تک پہنچنا، تعبیر پیش کرنا وغیرہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابن خلدون کے نزدیک تاریخ، افراد و شخصیات کی ساکن رُوداد نہیں بلکہ ایسی تفصیل ہے جس میں واقعات بطور ایک سلسلۂ عمل ظہور پذیر ہو کر، مستقبل کی طرف سفر کر کے، انسانی سرگرمیوں کے اہم سنگِ میل بن کر، آگے کے لیے حرکت کا ایک ذریعہ بنتے جاتے ہیں (دیکھیے ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ، اقبال اور ابن خلدون، اورینٹل کالج میگزین شمارہ خاص، ۱۹۸۲ء ص: ۴۲۰)

۱۶۔ ایضاً ص: ۴۲۲ - ۴۲۳

۱۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

ڈاکٹر وزیر آغا، اقبال اور سپنگلر (مقالہ)، منتخب مقالات اقبال ریویو (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی)، لاہور اقبال اکادمی، مارچ ۱۹۸۳ء، ص: ۱۷۱ - ۱۸۰

عبد الحمید کمالی ۔ اسپنگلر، اقبال اور مسئلۂ تقدیر (مقالہ)، ایضاً ص: ۱۳۵ - ۱۵۸

رایزنی فرهنگی جمہوری اسلامی ایران اسلام‌آباد کا سہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد ونظر۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵، گلی ۲۷، ایف ۲/۶ ۔ اسلام‌آباد (پاکستان)

تصورات

علامہ اقبالؒ بحضورِ آدم — خلقی اور فطری شرف

پروفیسر محمد منور

ترا جوہر ہے نوری پاک ہے تو
فروغِ دیدۂ افلاک ہے تو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حور
کہ شاہینِ شہِ لولاک ہے تو

چند سال ہوئے، راقم الحروف نے ایک مبسوط مقالہ سپردِ قلم کیا جس کا عنوان تھا:

"ابو المعانی مرزا عبدالقادر بیدؔل ـــــ مدرّسِ خودی"ـــــ

اس مقالے کا اختتام حضرت بیدؔل کے شعرِ ذیل پر ہوا تھا

؎ بحُسنِ خویش نگاہی کہ در جہانِ ظہور
خطابِ 'احسنِ تقویم' داری از خلاق! [۱]

ایک نظر اپنے جمال پر بھی ڈال ۔ اس جہان میں جہاں بے شمار جلوے بے نقاب ہیں، خدا نے تجھی کو 'احسنِ تقویم' کے خطاب سے نوازا ہے ۔ اشارہ تھا اس آیۂ کریمہ کی جانب:

"لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم" [۲] ــــــ

ہم نے انسان کو بہترین اندازے، بہترین سانچے، بہترین قوام و عناصر، بہترین توازن اور بہترین تناسب کے ساتھ خلق کیا ــــــ

مرزا عبدالقادر بیدؔل دیگر اہلِ نظر انسان دوست، دردمندوں کی طرح آدم کی ناخودشناسی کے شاکی تھے، یہ موضوع حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور نظامِ فکر میں نمایاں ترین موضوع کے طور پر طالبِ توجہ ہے، جیسا کہ وہ "اسرارِ خودی" کے آغاز میں لکھتے ہیں

؎ بہرِ انساں چشمِ من شبہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرارِ زیست [۳]

آئندہ صفحات میں اسی موضوع کے پرت کھولنے، آدم کو اس کی حقیقت سے آگاہ کرنے اور کون و مکاں میں، اس کی اصل حیثیت کو بحال کرنے کی، بحوالۂ اقبالؔ، کوشش کی گئی ہے ۔ ہم اسے مجملاً "بحالیاتِ آدم" کا مضمون قرار دے سکتے ہیں ۔ بقول حضرت علامہ

؎ یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار [۴]

کون نہیں جانتا کہ حضرت علامہ نے بھی عام اُردو شعرا کی طرح شاعری کا آغاز غزل سے کیا تھا، یہ نہیں کہ حضرت علامہ نے نظمیں نہیں کہیں، تاہم آغازِ کار میں توجہ کا مرکز عموماً غزل ہی رہی ــــــ حضرت علامہ بھی دیگر شعراء کی طرح ایک مدت تک مقبولِ عام مضامین قلمبند کرتے رہے، مراد ہے کہ وہ بھی غزل کی مروّج ہر دلعزیز روش پر گامزن رہے ــــ یہی سبب ہے کہ داغ دہلوی کو اپنے لیے موزوں استاد جانا۔ ظاہر ہے اگر ان کو اس دَور میں حضرت داغ کا اندازِ غزل گوئی پسند نہ ہوتا تو وہ ان کی خدمت میں اپنی غزلیں برائے اصلاح نہ بھیجا کرتے۔ یہ مسئلہ جدا ہے کہ یہ مراسلاتی تلمذ بھی زیادہ مدت جاری نہ رہا مگر یہ امر بہرحال عیاں ہے کہ حضرت علامہ نے استاد داغ دہلوی سے فقط اصلاح ہی نہ لی بلکہ ان کے طرزِ بیان سے متاثر بھی ہوتے، چنانچہ اس طرز میں بہت سی غزلیں قلمبند کیں ــــ نظموں کا لب و لہجہ مختلف رہا ــــ پھر جب ذرا خود آگاہ ہوتے تو غزل کی تقلیدی روش ترک کر کے الگ ہو رہے ــــ حتیٰ کہ جب "بانگِ درا" کی ترتیب کے وقت اپنا اُردو کلام منتخب کرنا شروع کیا تو "داغی" غزلیں طاق متروکات کی زینت بن کر رہ گئیں۔ "باقیاتِ اقبال" مرتبہ عبدالواحد معینی میں اور ایک آدھ، دیگر کتب میں ایسی کئی غزلیں آرام فرما ہیں، اور یاد دلاتی ہیں بالفاظ اقبال ؎

مدت ہوئی گزرا تھا اسی راہ گزر سے۔

حضرت علامہ نے جس دَور میں داغ دہلوی کو استاد پکڑا، اس دَور میں مولانا الطاف حسین حالی اور اکبر الٰہ آبادی ابھی زندہ و سلامت تھے۔ ان دونوں کی شاعری کا بھی چرچا تھا۔ مگر جس طرح کے مشاعرہ زُبا اور سقف شگاف مضامین داغ و اکبر اور ان کے شاگردانِ گرامی باندھ رہے تھے، ان کے مقابل اکبر و حالی واماندگانِ راہ دکھائی دیتے تھے۔ قدرتی امر ہے کہ جواں اُمنگوں اور پُرشباب جذبوں والے اُس دَور کے اقبال کو اکبر اور حالی بِچھتے بھی کیوں۔ یہ بات اپنی جگہ درست کہ آگے چل کے انھوں نے اپنی "ہر لحظہ نیا طُور، نئی برقِ تجلّی" کی خواہاں طبیعت کے باعث اسلوبِ بیان بھی بدل لیا اور مضامین بھی۔ یعنی وہ غزلیہ شاعری ترک کر دی جس کا محور زُلف و رخسار، شراب و شاہد، قاصد و دربان اور ہجر و وصال کی نقشہ کشی تھا ــــ پھر جب شاعری کا محور بدل گیا تو محاورہ بھی بدل گیا، اور ہوتے ہوتے آخر وہ وقت بھی آیا جب حضرت علامہ پکار اُٹھے کہ ان کو اُن معروف معانی میں شاعر گمان ہی نہ کیا جائے جن کی رُو سے ہوائے مقبولیت کے رُخ چلنے والے اہلِ ہوا شعرائے کرام متصوّر ہوتے ہیں۔

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم
مثالِ شاعراں افسانہ بستم
نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست
کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست
بکوئے دلبراں کارے ندارم
دلِ زارے، غمِ یارے ندارم
بہ جبریلِ امیں ہمداستانم
رقیب و قاصد و درباں ندانم [۵]

مگر ہر دلعزیزی کی ہوائے خود نمائی سے پنڈ چھڑانا اور ایک بیگانہ روش اختیار کرنا، یہی نہیں، اُس روش کی طرف دوسروں کو بھی بلانا کوئی معمولی فیصلہ نہ تھا۔ اس فیصلے کی عزیمت طلبی سے غیر شاعر حضرات بخوبی آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اس کا اندازہ فضائے مقبولیت میں بلند پرواز اور شہرت شکار شعرائے محترم ہی کر سکتے ہیں ــــــ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ شعراء کی متاثر الیہ پسندیدہ اور عام طرزِ فکر اور نہج الفصاحت فقط اس دَور کے 'برِ عظیم' پاک و ہند ہی میں غالب و قاہر نہ تھی بلکہ انگلستان کے شعراء کا بھی تقریباً یہی عالم تھا۔ ڈاکٹر سلیم اختر نے اس ضمن میں ہربرٹ ریڈ کا حوالہ دیا ہے۔ ہربرٹ ریڈ نے 'اسرارِ خودی' کے باب میں اظہارِ رائے کرتے ہوئے کہا:

"ادب کے فنکارانہ اظہار کا نقطۂ عروج اور ثمر، اور انسانی روح سے وابستہ مسرت کی آخری حد مابعد الطبیعیات میں ہے۔ اس میں روحانی دنیا کے اسرار و رموز بھی نمایاں ہیں۔ اس میں انسانی روح اور ہمارے تشخص کی لافانی عمل پذیری کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ ہر عہد میں انسانی ذہن کی اس سے پرداخت ہوتی ہے، اور مستقبل میں بھی یہی ہوگا۔ صرف یہی ایک موقع ہے جہاں ہم سب، رنگ و نسل اور زمان و مکان سے ماورا ہو کر، مساوی ہو جاتے ہیں۔" [۱۱]

ذرا آگے چل کر 'ہربرٹ ریڈ' نے 'والٹ وہٹمین' کی شاعری کے انسانی و آفاقی عناصر پر بحث کرتے ہوئے، وضاحت کی ہے:

"ان توضیحات کی شرائط کی بجا آوری کے باوجود وہٹمین کا یہ تصور

ادب کی عمل پذیری اور اس کے بلا واسطہ استعمال کا ایک ارفع تصوّر ہے۔ اس تصور کے میعار پر اگر آج کے اپنے شعرا کی پرکھ کی جائے تو مجھے صرف ایک ہی ایسا زندہ شاعر نظر آتا ہے جو کم عیار ثابت نہ ہوگا، اور یہ بھی طے ہے کہ وہ ہمارے عقیدے اور نسل کا شاعر بھی نہیں۔ میری مراد محمد اقبال سے ہے جس کی مثنوی "اسرارِ خودی" کا حال ہی میں ڈاکٹر رینالڈ نکلسن نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے اور جسے میسرز میکملن نے طبع کیا ہے۔ آج جبکہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب میں بیٹھے "کیٹس" کے تتبع میں کُتّوں، بلیّوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے، اور ان میں سے ایک کے بقول "اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے۔ اور اس نے مُردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے۔" ؎

جیسا کہ سطورِ آغاز میں بیان ہوا، علامہ اقبال نے غزلوں کے ساتھ ساتھ نظمیں بھی قلمبند کیں۔ حق یہ ہے کہ اکثر نظموں پر تفکّر و تفلسف کا وہ سماں چھایا ہوا ہے جو ابتدائی غزلوں میں نسبتاً بہت کم نظر آتا ہے۔ اولادِ آدم کے شب و روز اور ان کی کشمکش کے مضامین حضرت علامہ کی اُن نظموں میں جلوہ فرما ہیں جو انہوں نے انگلستان جانے سے قبل تحریر کیں، مثال کے طور پر "انسان اور بزمِ قدرت" جس میں بتایا گیا ہے کہ تخلیقِ کائنات کا مقصود ظہورِ آدم ہے۔ چنانچہ صبح، آدم کے ایک سوال کے جواب میں کہتی ہے

؎ ہے ترے نور سے وابستہ مری بود و نبود
باغباں ہے تری ہستی پئے گلزارِ وجود ؎

اسی حصہ اوّل میں ایک اور نظم ہے جو اس موضوع کی نسبت سے بہت اہم ہے، عنوان ہے "سرگذشتِ آدم"، یہ نظم اس قابل ہے کہ سرتاسر درج کر دی جائے ؎

سُنے کوئی مری غربت کی داستاں مجھ سے
بُھلایا قصّۂ پیمانِ اوّلیں مَیں نے

لگی نہ میری طبیعت ریاضِ جنّت میں
پیا شعور کا جب جامِ آتشیں مَیں نے
رہی حقیقتِ عالم کی جستجو مجُھ کو
دکھایا اوجِ خیالِ فلک نشیں مَیں نے
مِلا مزاجِ تغیّر پسند کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیرِ فلک کہیں مَیں نے
نکالا کعبے سے پتھّر کی مورتوں کو کبھی
کبھی بتوں کو بنایا حرم نشیں مَیں نے
کبھی مَیں ذوقِ تکلّم میں طُور پر پہنچا
چُھپایا نورِ ازل، زیرِ آستیں مَیں نے
کبھی صلیب پہ اپنوں نے مجھ کو لٹکایا
کیا فلک کو سفر، چھوڑ کر زمیں مَیں نے
کبھی مَیں غارِ حرا میں چُھپا رہا برسوں
دیا جہاں کو کبھی جامِ آخریں مَیں نے
سُنایا ہند میں آ کر سرودِ ربّانی
پسند کی کبھی یوناں کی سرزمیں مَیں نے
دیارِ ہند نے جس دم مری صدا نہ سُنی
بسایا خطّۂ جاپان و مِلکِ چیں مَیں نے
بنایا ذرّوں کی ترکیب سے کبھی عالم
خلافِ معنیٔ تعلیمِ اہلِ دیں مَیں نے
لہو سے لال کیا سینکڑوں زمینوں کو
جہاں میں چھیڑ کے پیکارِ عقل و دیں مَیں نے
سمجھ میں آئی حقیقت نہ جب ستاروں کی
اسی خیال میں راتیں گزار دیں مَیں نے
ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں
سکھایا مسئلۂ گردشِ زمیں مَیں نے

کشش کا راز ہویدا کیا زمانے پر
لگا کے آئنۂ عقل دُور بیں مَیں نے
کیا اسیر شعاعوں کو، برقِ مضطر کو
بنا دی غیرتِ جنت یہ سرزمیں مَیں نے
مگر خبر نہ ملی آہ! رازِ ہستی کی
کیا خرد سے جہاں کو تہ نگیں مَیں نے
ہوئی جو چشمِ مظاہر پرست وا آخر
تو پایا خانۂ دل میں اسے مکیں مَیں نے ۹ہ

تاریخ کا مطالعہ، کوئی مشاہدہ اور دینی ارشادات سب درست، مگر ہم نے دیکھا ہے کہ اس نظم کی رُو سے بھی جو، حضرت علامہ کی شاعری کے دورِ آغاز کی نظم ہے، 'رازِ ہستی' جو اس کے بس کی بات نہ تھی، کو خانۂ دل ہی میں مکیں قرار دیا گیا۔

حضرت علامہ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر یورپ تشریف لے گئے۔ انھوں نے کتابوں کے ساتھ ساتھ اُس اہلِ کتاب معاشرے کا تقلیدی اور گرفتار نظر سے نہیں بلکہ تنقیدی اور ہشیار و بیدار نظر سے مطالعہ کیا۔ یورپ کے دورانِ قیام میں ان کی طبیعت ایک اندرونی انقلاب سے دوچار ہوئی جس کا ذکر انھوں نے ایک سے زیادہ بار وحید احمد' مدیر نقیب' بدایوں کے نام تحریر کردہ خطوط میں کیا ہے۔ مثلاً ایک خط میں، جو ستمبر ۱۹۲۱ء کا مؤرخہ ہے اور 'انوارِ اقبال' میں شامل ہے، یوں لکھتے ہیں:

> "حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلمبند کروں گا جس سے مجھے یقین (ہے کہ) بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔" ۱۰ہ

یہ الگ بات ہے کہ جس طرح ان کے اور کئی قلمی منصوبے پیرایۂ عمل اختیار نہ کر سکے، اسی طرح قلب کی سرگزشت قلمبند کرنے کا منصوبہ بھی منجملہ حسرات ہی رہا ورنہ یورپ سے لوٹنے کے بعد کی شاعری میں جو اچانک تبدیلی کی لہر اُٹھی اور ایسی اُٹھی کہ تادمِ آخر اس کا زور اور جوش کم نہ ہوا، اگر اس کا رُوحانی اور قلبی پس منظر سامنے آجاتا تو کلامِ اقبال کے مطالب سے لُطف اندوزی اور ایقان پذیری کے

مواقع مزید بڑھ جاتے۔

ہمارے نزدیک اس انقلاب کی آمد آمد کا واضح ترین اعلان وہ اُردو غزل تھی جس کے اُوپر اس کی تصنیف کا سال بھی درج ہے اور مہینہ بھی، یعنی مارچ ۱۹۰۷ء۔ اُردو غزلوں ہی بلکہ نظموں میں بھی شاید یہ واحد تحریر ہے جس پر اس اہتمام کے ساتھ ماہ وسالِ تخلیق مرقوم ہے، اور یہ وہی غزل ہے جس میں حضرت علامہ نے ایک طرف یورپ والوں کو متنبہ کیا تھا کہ ان کی تہذیب جلد ہی خود اپنے خنجر سے خودکشی فرمانے والی ہے اور دوسری طرف اہلِ اسلام کو خوشخبری سے نوازا تھا کہ "جو عہد صحرائیوں سے باندھا تھا، وہ استوار" ہونے کو ہے۔ [۱۱]

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر محض یورپ کے معاشرے میں جا بسنے ہی کے باعث حضرت علامہ کے مزاج میں ایک انقلاب رُونما ہو گیا تھا تو درست نہ ہوگا۔ برِعظیم، بلکہ دنیائے اسلام سے جا کے انگلستان یا یورپ کے دوسرے ممالک میں تعلیم حاصل کرنے کی خاطر قیام اختیار کرنے والے ہزاروں مسلمان اور بھی تھے ——— سب کا ردِ عمل حضرت علامہ جیسا ہرگز نہ تھا۔ اصل میں پائدار اندرونی امنگوں اور بیرونی ماحول کی ناسازگاری کے مابین تصادم کی کیفیت وہ تناؤ اور کھنچاؤ (Tension) کی سی صورت پیدا کر دیتی ہے جو نتیجۃً کسی فکری، علمی، فنی اور شعری تحریک اور تجربے کا روپ دھار لیتی ہے، باہر کا ماحول تو حضرت علامہ کے معاصرین کے لیے تقریباً ایک جیسا تھا، لیکن اندر کی دُنیا مختلف تھی ——— اور وہ دُنیا حضرت علامہ کے ایمان و عقائد کی دنیا تھی۔ اس اندر کی دنیا میں مسلمان کا غلام ہونا ممکن ہی نہ تھا ؎

بندۂ آزاد را آید گراں

زیستن اندر جہانِ دیگراں [۱۲]

مگر حضرت علامہ نے دیکھا تو یہ کہ تقریباً سارا عالمِ اسلام یورپ والوں کا غلام ہے۔ حضرت علامہ کے اندر کی دنیا میں بنو آدم کے ہر فرد کو اس کی ماں نے آزاد جنا تھا، ہر فرد خلافتِ ارضی کا بالقوّہ مستحق تھا۔ مگر مادہ پرست معاشروں میں انسانی مادی پیاس بڑھانے والے مختلف پیشوں اور رنگا رنگ مشینوں کا ادنیٰ پُرزہ بن کر رہ گیا تھا۔ ایک طرف آدم کی فطری شان اور اس کا استحقاق تھا جو حضرت علامہ کے کوئی مشاہدے کا ایک غیر متزلزل زاویۂ نظر تھا، دوسری طرف بنو آدم کی بنو آدم کے ہاتھوں رسوائی اور بربادی کا منظر تھا۔ ایسی فکری اور نظری اوگھٹ گھاٹیاں حضرتِ علامہ کی راہِ حیات میں قدم قدم پر حائل تھیں جن کو سر کرنے کی حضرت علامہ نے شعوری کوشش کی، اور جب ایک بار اس کوشش کا آغاز ہو گیا تو پھر ان کے دمِ آخر تک یہ کوشش آغاز ہی کے ولولے

کے ساتھ جاری رہی۔ اور بے محل نہ ہوگا اس امر کا تذکرہ کہ ارمغانِ حجاز (جو حضرت علامہ کی آخری کتاب ہے اور ان کی وفات کے بعد طبع ہوئی) کا آخری حصّہ، جس عنوانِ خیر الختام کا حامل ہے، وہ ہے بحضورِ آدم۔

ہاں تو حضرت علامہ نے اس اندرونی انقلاب کی طرف دوسری گول میز کانفرنس کے زمانے میں بھی تذکرہ کیا یعنی ۱۹۳۱ء کے آواخر میں ـــــ ہُوا یوں کہ کیمبرج یونیورسٹی کے طلبہ کی یونین نے انہیں چائے پر مدعو کیا۔ وہاں حضرت علامہ نے اپنی گفتگو کے دوران نوجوانوں کو نصیحت کی کہ وہ دہریّت اور مادیّت سے محفوظ رہیں، انہوں نے اپنے اس بیان کی وضاحت کے طور پر فرمایا کہ اہلِ یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے مذہب و حکومت کو علیحدہ علیحدہ کر دیا۔ اس طرح ان کی تہذیب، اخلاق سے محروم ہوگئی اور اس کا رُخ دہریانہ مادیّت کی طرف پھر گیا۔ اس موقع پر انہوں نے ۱۹۰۷ء میں اپنے قلب و روح کے نہاں خانوں کو اضطراب آشنا کرنے والی کیفیت کا بھی ذکر کیا:

> "میَں نے آج سے پچیس برس پیشتر اس تہذیب کی یہ خرابیاں دیکھی تھیں تو اس کے انجام سے متعلق پیش گوئیاں کی تھیں، میری زبان پر وہ پیشگوئیاں جاری ہوگئیں، اگرچہ میں خود بھی ان کا مطلب نہیں سمجھتا تھا ـــــ یہ ۱۹۰۷ء کی بات ہے۔ اس سے چھ سات سال بعد ۱۹۱۴ء میں میری یہ پیشگوئیاں حرف بہ حرف پوری ہو گئیں۔ ۱۹۱۴ء کی جنگِ یورپ دراصل اہلِ یورپ کی اسی غلطی کا نتیجہ تھی جس کا ذکر پہلے کر چکا ہوں، یعنی مذہب و حکومت کی علیحدگی اور دہریانہ مادیّت کا ظہور ـــــ بالشوزم، مذہب و حکومت کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ ہے، مَیں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ مادیّت سے بچیں، چند روز قبل انگریز خواتین کے ایک بہت بڑے مجمع میں مجھ سے کہا گیا تھا کہ مَیں عورتوں کو کوئی نصیحت کروں۔ مَیں نے انہیں کہا تھا کہ انگریز خواتین کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ وہ آئندہ نسل کو دہریانہ مادیّت کے چنگل سے محفوظ رکھیں۔ مذہب بے حد ضروری چیز ہے۔ مذہب عرفان و ایقان کا نام ہے۔"[۳۱]

واضح ہے کہ یہ ہمدردانہ نصیحت پارے جن مرد و زن کی خدمت میں پیش کیے جا رہے تھے، اُن کی اکثریت غیر مسلموں پر مبنی تھی۔ مراد یہ کہ حضرت علامہ کا مسئلہ، عُقدہ اور معمّا پوری اولادِ آدم سے

متعلق تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اولادِ آدم (بشمولِ اُمّتِ مسلمہ) کے مسائل و مصائب کا حل اُن سنہری اصولوں میں مہیا پاتے تھے جن کا معروف عنوان "اسلام" ہے، جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا، انشاء اللہ!

بہرحال، بات ہو رہی تھی حضرت علامہ کے قیامِ یورپ کے بارے میں، تو جس زمانے میں حضرت علامہ یورپ میں مقیم تھے، وہ اس زمانے کے ادبیاتِ مشرق و مغرب کے متن و مواد سے مطمئن نہ تھے۔ ان کے نزدیک مغرب کے ادب میں پھر کچھ جان تھی۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم مغربی ادب کے شعبہ، شاعری کے ذیل میں "ہربرٹ ریڈ" کی رائے سے آگاہ ہو چکے ہیں، مگر ظاہر ہے کہ ہربرٹ ریڈ اُس دور کے مشرقی ادبیات خصوصاً شاعری کے کوائف سے یقیناً ناآگاہ تھا ——— حضرت علامہ کی نظر میں مشرقی ادب گویا مغربی ادب کے مقابل زیادہ بے جان تھا۔ اس باب میں حضرت علامہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"۱۹۰۵ء میں جب میں انگلستان آیا تھا تو میں محسوس کر چکا تھا کہ مشرقی ادبیات اپنی ظاہری دلفریبیوں اور دلکشیوں کے باوجود اُس رُوح سے خالی ہیں جو انسانوں کے لیے امید، ہمت اور جرأتِ عمل کا پیغام ہوتی ہے، اور جسے زندگی کے جوش اور ولولے سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہاں پہنچ کر یورپی ادبیات پر نظر ڈالی، وہ اگرچہ ہمت افروز نظر آئیں لیکن ان کے مقابلے میں سائنس کھڑی تھی جو اِن کو افسردہ بنا رہی تھی۔ اور ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپس گیا تو میرے نزدیک یورپی ادبیات کی حیثیت بھی تقریباً وہی تھی جو مشرقی ادبیات کی تھی۔ ان حالات میں میرے دل میں کشمکش شروع ہوئی کہ اِن ادبیات کے متعلق اپنی رائے ظاہر کرنی چاہیے اور ان میں رُوح پیدا کرنے کے لیے کوئی نیا سرمایۂ حیات فراہم کرنا چاہیے ——— میں اپنے وطن گیا تو یہ کشمکش میرے دل میں جاری تھی اور میں اس میں اِس درجہ منہمک تھا کہ دو تین سال تک میرے عزیز دوستوں کو بھی علم نہ تھا کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ ۱۹۱۰ء میں میری اندرونی کشمکش کا ایک حد تک خاتمہ ہوا، اور میں نے فیصلہ کر لیا کہ اپنے خیالات ظاہر کر دینے چاہییں۔ لیکن اندیشہ تھا کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ بہرحال، میں نے ۱۹۱۰ء میں اپنے خیالات کو مدِّنظر رکھ کر اپنی مثنوی "اسرارِ خودی" لکھنی شروع کی۔"[۱۷]

مثنوی اسرارِ خودی ۱۹۱۵ء میں شائع ہُوئی۔ اس مثنوی میں بنو آدم کو اُن کے مقام سے آگاہ کرنے کی کوشش عمل میں آئی۔ اور عیاں ہے کہ یہ کوشش اُمّتِ مسلمہ کے ایک فرد کی جانب سے عمل میں آئی ـــــ اس میں کوئی اعجوبہ نہیں، تضاد نہیں، اس لیے کہ حضرت علامہ کی نظر میں دینِ اسلام کسی خاص علاقائی اور لسانی، لونی یا نسلی معاشرے کے لیے نہ تھا۔ دینِ اسلام چند موٹے موٹے بنیادی اصولوں کا نام ہے جن کو ہر رنگ کے معاشرے کا ہر فرد قبول کر کے ایک بین الاقوامی اور بین الانسانی اخوّتِ رُوحانی میں شامل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ کا پیغام یا فریاد یا للکار ساری اولادِ آدم کی صلاح و فلاح کے لیے ہے، اور اسلام ہی کے روشن اصولوں پر یہ پیغام، فریاد یا للکار مبنی ہے۔ حضرت علامہ نے 'اسرارِ خودی' کے ابتدائی صفحات ہی میں اس حقیقت کا اظہار کر دیا تھا ؎

بود نقشِ ہستیم انگارۂ
ناقبولے ناکسے ناکارۂ
عشق سوہاں زد مرا آدم شدم
عالمِ کیف و کمِ عالم شدم
بہرِ انساں چشمِ من شبہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرارِ زیست
از درونِ کارگاہِ ممکنات
برکشیدم سرِّ تقویمِ حیات
من کہ ایں شب را چو مہ آراستم
گردِ پائے ملّتِ بیضاستم ۱۵؎

'میری ہستی ایک نقشِ ناتمام تھی۔ نامقبول، بے کار، بے تشخّص۔ یقین و اخلاص کی برکت سے مَیں آدم بن گیا اور اس طرح دنیا و جہاں کے کوائف و احوال سے آگاہ ہُوا۔ مَیں نے نوعِ انسانی کے لیے روتے، راتیں بسر کر دیں اور پھر ایک مرحلہ آ گیا کہ مَیں نے زندگی کے پردۂ اسرار کو چاک کر ڈالا۔ مَیں نے اس کارگاہِ عالم میں، جہاں امکانات، حقائق میں تشکیل پاتے رہتے ہیں، زندگی کی تقویم یعنی قوّت و توازن اور بقا کے بھید ڈھونڈ نکالے۔ مَیں کہ

جس نے رات کو چاند کے انداز میں سنوارا ہے، ملّتِ اسلامیہ کی خاکِ پا
ہوں (مراد ہے ایک ادنیٰ مسافرِ مسلم ہُوں)۔"

حضرت علامہ پران کی زندگی میں بھی اور ان کی وفات کے بعد بھی ایک اعتراض یہ وارد کیا جاتا رہا ہے کہ وہ فقط اُمّتِ مسلمہ کو اپنا مخاطب جانتے ہیں۔ کوئی ایسا ہی اعتراض تھا جس کے جواب میں حضرت علامہ نے ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء کے مؤرخہ ایک خط میں بطور وضاحت فرمایا:

"دوسرے اعتراض کے متعلق یہ بھی عرض ہے کہ میرے نزدیک اسلام نوعِ انسانی کی اقوام کو جغرافی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل اور قومیّت سے مصنوعی، مگر ارتقائے انسانی کے ابتدائی مراحل میں مفید، امتیازات کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے، اسی لیے اسلام اَور مذاہب (بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا۔ چونکہ اس وقت ملکی اور نسلی قومیّت کی لہر یورپ سے ایشیا آ رہی ہے، اور میرے نزدیک انسان کے لیے یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے اس واسطے بنی نوعِ انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہُوئے، اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیشِ نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ میں خالص اسلامی نقطۂ خیال کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھتا ہوں۔ ابتدا میں مَیں بھی قومیّت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستانی متحدہ قومیّت کا خواب شاید سب سے پہلے مَیں نے دیکھا، لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں تبدیلی پیدا کر دی ——— آپ Pan Islam کو ایک پولیٹکل یا قومی تحریک تصوّر کرتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ ایک طریق چند اقوامِ انسانی کو جمع کرنے اور ان کو ایک مرکز پر لانے کا ہے، اس غرض سے ایک مرکزِ شہودی پر مجتمع ہونے اور ایک ہی قسم کے خیالات رکھنے اور سوچنے کے باعث یہ اقوام نسلی، قومی اور ملکی امتیازات و تعصّبات کی لعنت سے آزاد ہو جائیں گی۔ پس اسلام ایک قدم ہے نوعِ انسانی کے اتحاد کی طرف۔ یہ ایک سوشل نظام ہے جو حرّیت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے ——— اور یہ عقیدہ محض خاندانی تربیت اور ماحول کے اثرات کا نتیجہ نہیں بلکہ بیس سال کے نہایت آزادانہ غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ اس وقت

> اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے۔ اور جو شخص
> مسلمان کہلاتا ہے، اس کا فرض ہے کہ قومی تعصب کی وجہ سے نہیں بلکہ
> خالصتاً للّٰہ اپنی زندگی میں ایک عملی انقلاب پیدا کرے، اور اگر دماغی
> قوت رکھتا ہے تو اپنی بساط کے مطابق اسلام کے سمجھنے اور سمجھانے
> کی کوشش کرے تاکہ نوعِ انسانی قدیم توہمات سے نجات پائے۔[۱۶]

'برکشیدم سرِ تقویمِ حیات' سے حضرت علامہ نے، ایک فردِ مسلم کے بطور، بحالیاتِ آدم کے امرِ مُہتم میں خوب خوب کام لیا۔ آدم کی کون سی حیثیت اس کی شان کے شایاں ہے، یہ مسئلہ حضرتِ علامہ کے چند اہم مسائل میں سے ایک ہے۔ 'تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ' کا آغاز ہی اس امرِ مُہتم کی یاد دہانی سے ہوتا ہے:

> "یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا ہے۔
> کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے، ہمیں اس سے کیا تعلق
> ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔ باعتبار اُس مقام کے ہمارا طرزِ عمل
> کیا ہونا چاہیے۔"

ہمارا اس عالم سے کیا تعلق ہے، ہمارا اس میں کیا مقام ہے اور باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے، اس 'چاہیے' سے صاف ظاہر ہے کہ افرادِ اولادِ آدم از خود تے ذات یا شخصیت بنے بنائے، کاملاً، مشخص، اور شخصاً کامل تشریف نہیں لاتے۔ انھیں اپنے ممکنات کو خود اپنے عزم و ارادہ اور محنت و مشقت سے بروئے کار لانا ہوتا ہے۔ افرادِ اولادِ آدم اس عالم میں جس درجے اور مقام کے بالقوہ مالک ہیں، اس درجے اور مقام تک پہنچنے کے لیے اس مقام اور درجے سے کمتر کتنی درجات و مقامات چھوڑنا پڑتے ہیں۔ شخصیت کا ارادی ارتقا، ہر عبور شدہ مرحلے سے قبل کے عناصر کو، جو اُس وقت درکار تھے مگر بعدہٗ زائد اور غیر ضروری ہو گئے، چھانٹ دیتا ہے۔ گویا شخصیت اس طرح پروان چڑھتی ہے کہ زوائد در حلت یاب اور مطلوب کا مرحلہ بمرحلہ اکتساب۔ بقول حضرت علامہ اقبال:

> "We become by ceasing to be what we are. Life is
> a passage through a series of deaths." [۱۷]

آدمی کے وجود میں لاکھوں خلیے روز وجود میں آتے ہیں اور لاکھوں خلیے روز مرتے ہیں۔ ہر لحظہ ایک انقلاب اور ہلچل۔ مگر خود آدمی کو خبر نہیں ہوتی کہ اس کے اندر کیا کیا قیامتیں بپا ہیں — تاہم یہ جسم کی بات ہے جو ایک مرکزی، ملموس Tangible وجود رکھتا ہے — اور واضح ہے کہ فردِ آدم فقط

جسم ہی نہیں، اس کا دوسرا پہلو روحانی، عقلی، شوقی، ذوقی، ذہنی، فکری، جذبی اور حیوانی بھی ہے۔ وہاں بھی تبدیلی رونما ہوتی رہتی ہے۔ کتنی عقیدے کہ جان کی طرح عزیز محسوس ہوتے ہیں، ہمہ وقت غیر محسوس طور پر اہمیت کھونے لگتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑ جاتے ہیں۔ کتنی جذباتی اور اُنسی لگاوٹیں ہوتی ہیں جو تنزلِ احوال ہو کر رحلت فرما جاتی ہیں۔ کتنی تمنائیں ایسی محبوب ہوتی ہیں کہ ہر تمنا پہ دم نکلے۔ مگر پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ وہ تمنائیں صرف غیر محبوب ہو کر ہی نہیں رہ جاتیں بلکہ مضحکہ خیز نظر آنے لگتی ہیں حتیٰ کہ ہم یہ سوچنے لگتے ہیں کہ اگر خدانخواستہ وہ تمنائیں بر آتیں تو اپنا بیڑا ہو گیا ہوتا، اور کبھی کبھی اپنی دعاؤں کی حقیقت پر ہنسی بھی آتی ہے کہ سبحان اللہ ہم کس شوق کی تکمیل میں راتوں کو رو رو کر اللہ سے حضور رمنا جاتیں عرض کرتے تھے —— غرض کتنی اعتمادات مشکوک ہو کر ناپید ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے اعتقادات وارد ہونے لگتے ہیں —— خانۂ وجود، وجوداً ایک ہی تھا لیکن کن کن انقلابات سے دوچار ہوتا رہا، مگر بہرحال منزل بہ منزل بڑھتا رہا۔ کیا کیا جھڑتا رہا، اور کیا کیا کچھ آ کے شامل ہوتا رہا!

"Life is a passage through a series of deaths."

اور پھر ظاہر ہے کہ فردِ خود آگاہ کا شعور بستوریت اس کے فکری و جذبی وجود میں شعوری تبدیلیاں پیدا کرتا چلا جاتا ہے۔ یوں اس کا تعقّل، ضمیر اور وجدان بزبانِ اقبال اس کو یہ پیغام سناتا ہے ؎

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے! ۱۸ ؎

آرزو بدل جائے، مراد ہے آرزو بہتر سے بہتر ہوتی چلی جائے۔ لیکن معاشرے میں وہ افراد کتنے فیصد پائے جاتے ہیں جو واقعی اچھے اور بُرے میں تمیز کرنے پر قادر ہوتے ہیں، اور بالخصوص وہ کتنے ہوتے ہیں جو عزم و ارادہ سے کام لے کر غلط جذب و کشش کا جواب ثبات و دفاع کی صورت میں دیتے ہیں؛ یہ عیاں ہے کہ غالب اکثریت نیک و بد میں تمیز روا رکھنے کی اہل ہونے کے باوصف اپنے روحانی پہلو کو، اپنے حیوانی پہلو کے حضور میں، سرِ تسلیم خم کر دیتی ہے اور کیے رکھتی ہے۔ گر روحانی پہلو شعوراً جبلّی، مادّی اور ہوسی تقاضوں کی بے لگامی کو روکتا ہے اور توازن و اعتدال کی راہ دکھاتا ہے —— اور بالعکس پھر جس نے جبلّی، مادّی اور ہوسی تقاضے کی بے لگامی کے مقابل ہتھیار ڈال دیے، وہ نیچے کی طرف کھسکتا اور پھسلتا چلا گیا۔ Canon Peler Green نے اس صورتِ حال پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"But since actions affect character, a man who steadily selects the best and noblest of many

competing courses will develop in time a nobler character while the man who selects always the low and base course out of several alternative ones will develop a base character. And this agrees with our daily experience. So to the man who seeks to excuse his faults by saying "If God made me, He, not I, is responsible for my faults," we may truly reply, "But God did not make you. He placed in your hands the power to make yourself. This doctrine that man is in truth a self-creating being is of the greatest possible importance alike in life and in ethical theory." [۱۹]

مراد یہ کہ آدمی خود پرداز اور خود اختیار ہے، چاہے تو ایسا رویہ اختیار کرے جو اسے بلندیوں کی طرف لے جائے اور چاہے تو وہ رویّہ اختیار کرے جو اسے پستیوں کی طرف دھکیل دے۔ آدمی میں یہ اختیار استعمال کرنے کی اہلیت موجود ہے۔ اس میں فرمان پذیری کی قابلیت بھی موجود ہے اور نافرمانی کی بھی، مگر آغاز کار میں اس کی خلقت پر مادّی عنصر غالب رہتا ہے[۲۰]، رفتہ رفتہ روحانی پہلو بیدار ہونے لگتا ہے اور تعقّل کا جوہر اپنے کام میں لگ جاتا ہے۔ صوفیہ نے اپنے وجودِ مادّی کو عالمِ خلق قرار دیا ہے اور روحانی پہلو کو عالمِ امر، پھر شعور و تعقّل کی بلوغت سے مقتضاسب عالمِ خلق اور عالمِ امر کے مابین کشمکش شروع ہوجاتی ہے۔ اب ہر وہ فرد جس نے عزم و ارادہ کے ساتھ عالمِ امر کو عالمِ خلق پر حاوی کرلیا، وہ اصل فطرتِ آدمیّت کی طرف لوٹنے اور اسے پالینے کے قابل ہوگیا۔ اس کے برعکس جس نے اپنے روحانی پہلو کو غفلت کی نذر کردیا، وہ عالمِ خلق یعنی مادّی حیوانی پہلو کا اسیر و بندہ ہو کر رہ گیا اور اس کا سفر پستی کی جانب جاری رہا۔ اور آخر ایک مرحلہ ایسا بھی آیا کہ روحانی اور حیوانی پہلو کے مابین کشمکش ختم ہوگئی اور حیوانی پہلو پوری طرح قابض ہوگیا۔ لہٰذا آدمی بڑی بے نیازی کے ساتھ جسم ہی کے جبلّی احکام پورے کرنے میں لذّت محسوس کرتا رہا۔ ایسے ہر آدمی کے لیے پھر یہ مسئلہ کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا کہ وہ آدمی ہے اور آدمی کی حیثیت سے اسے کون و مکان میں کوئی مقام حاصل ہے اور اسے اپنے آپ کو اس مقام کا اہل ثابت کرنا ہے۔ حضرت علامہ کا مشہور قطعہ ہے:

دلے چوں صحبتِ گِل می پذیرد

بماند م لذّتِ خوابش بگیرد

شود بیدار چوں 'من' آفرینند

چو 'من' محکومِ تن گردد بمیرد [۲۱]

جو ہر آدمیت سے محروم فرد ضروری نہیں کہ جنگلی، بدوی، ناخواندہ اور آداب سے ناآگاہ ہو — نہیں، وہ بڑا بارعب اور مہذب بھی نظر آسکتا ہے۔ وہ عالم و فاضل بھی ہوسکتا ہے۔ وہ استاد، وکیل، معالج، صنعت کار، خلاباز، سائنسدان اور اعلیٰ درجے کا کمانڈر و حکمران بھی ہو سکتا ہے۔ وہ اعلیٰ درجے کا واعظ اور ذاکر بھی ہو سکتا ہے — وہ اپنے خاص شعبے میں بڑا نامی گرامی، اخباری اور اشتہاری بھی ہو سکتا ہے۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ بھی خیال ہو یا یاد رہے کہ اسے اس سب کچھ کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سب کچھ سے بڑھ کر آدمی بھی بننا اور رہنا ہے۔ اس کی تعلیم میں تعلیم آدمیت اور تربیتِ انسانیت قسم کی کوئی شے شامل ہی نہیں۔ بریفالٹ کے بقول:

It is reasonable and right that every man should with all available knowledge and training be fitted for the particular work he is intended to perform; but that is not the first object of education. It is not in the proper sense education at all. The carpenter should be trained in carpentering, the doctor in medical science, the farmer in agriculture. But a man besides being a carpenter, a doctor, or a farmer, is first and foremost a man. In addition to carpentering, or doctoring, or farming, in addition to having to deal with the problems of materials and construction, or of pathology, or of the chemistry of soils, he is confronted with the problems of life, with the problems of the living world. In addition to being a working member in the division of the world's labour, he is a living mind. [۲۲]

آدمی بہت کچھ جاننا چاہتا ہے، بہت کچھ بننا چاہتا ہے مگر اپنی اساسی حیثیت کی شناخت کا اسے کبھی خیال نہیں آتا۔ وہ کیا جوہر ہے جس کی بدولت وہ سچ مچ مقامِ آدمیت پر فائز ہو سکتا ہے، وہ اپنا علم سے معصوم ہے ــــــــ مادّی دولت کے درجات، فنّی درجات، منصبی درجات، سیاسی درجات اپنی جگہ بجا، آدمی ہر باب میں بظاہر کامیاب، مگر اس سب کچھ کے باوجود وہ پہلو اس کے سامنے نہیں آتا جو آدم کو ان جملہ درجات سے فائق بنائے۔ اگر آدمی اپنی شان اور حیثیت سے واقف نہیں تو پھر وہ اپنے مال کا غلام ہے، اپنی جاہ کا مملوک ہے، اپنے منصب کا بندہ ہے، اپنی کرسی کا چپڑاسی ہے، اپنے فن کا رکابدار ہے اور اپنے علم کا چلم بردار۔ یہ سب کچھ زیادہ سے زیادہ آرائشی اور تزئینی، مگر انفکاک پذیر متعلقات ہیں۔

آدمی وہ عالی سرکار ہے جسے چاہیے کہ اپنے اکتساب کو اللہ کی دین مانے اور جو جب تک اللہ کا دیا میسّر ہے، اس کا خود کو حاکم، سلطان اور والی سمجھے چہ جائیکہ اپنی ملکیت کی مملوکیت میں مبتلا ہو جائے فائق وہ ہے، متصرّف وہ ہے ــــــ دنیا جہان میں جو کچھ ہے، اس کے لیے ہے نہ کہ برعکس۔ حضرت علامہ نے بجا ہی تو فرمایا تھا ؎

نہ تُو زمیں کے لیے ہے، نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے، تُو نہیں جہاں کے لیے [۲۳]

اور اسی ناآگاہی سے آدم کو آگاہ کرنے کی خاطر مزید فرمایا ؎

اندر کے اندر جہانِ دل نگر
تا ز نورِ خود شوی روشن بصر [۲۴]

بینی جہاں را، خود را نہ بینی
تا چند ناداں غافل نشینی؟
نورِ قدیمی شب را بر افروز
دستِ کلیمی در آستینی!
بیروں قدم نہ از دورِ آفاق
تو پیش ازینی تو بیش ازینی [۲۵]

"تو دنیا کا جائزہ تو لیتا ہے مگر خود اپنا مشاہدہ نہیں کرتا۔ اے نادان! تو کب تک غافل رہے گا؟ تُو نُورِ قدیم ہے، نُورِ ازل ہے، تُو دنیا کی تاریکیوں کو روشنی میں بدل دے۔ تُو ید بیضا ہے مگر اپنی آستین میں چھپا ہُوا ہے۔ آفاقی حدود سے قدم باہر رکھ،

تُو ان حدود کا قیدی نہیں۔ تُو ان حدود سے آگے نکل جا۔ تو جہان کے وجود میں
آنے سے قبل بھی تھا، تو اس جہان سے گراں بہا ہے اور وسیع تر ہے۔"

حضرت علامہ نے آدمی کو "نورِ قدیم" قرار دیا ہے۔ مراد ہے کہ ہستی آدم میں نورِ ازل کا پرتو موجود ہے۔ یہ اشارہ ہے ان کلماتِ خداوندی کی طرف:

"وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ"

حضرت علامہ آدمی کی روح کو پارۂ نور جانتے ہیں، اور یہی آدم کا مایۂ فضیلت ہے۔ کون و مکاں کی کسی دوسری مخلوق کے بارے میں خدا تعالیٰ نے ایسا نہیں فرمایا۔ خلاقِ کون و مکاں نے فرشتوں کو حکم دیا:

"فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ ہ" [۲۶]

"اور جب میں اسے ٹھیک ٹھیک ڈھال دوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اس دم تم اس کے لیے سرِ تسلیم خم کر دینا!"

یہاں توجہ طلب کلمہ 'روحی' میری روح، اپنی روح ہے۔ یعنی خداوندِ کریم نے روح کو متکلم کے صیغے کے ساتھ حاضر کر دیا ہے،

نفخِ روح کے باب میں محمد اسد (لیوپولڈ) اپنی تفسیر میں کہتے ہیں:

God's breathing of His spirit into man is obviously a metaphor for His endowing him with life and consciousness, that is, with a soul. [۲۷]

مگر یہاں بات "a soul" کی نہیں، یہاں معاملہ روحی یعنی my soul کا ہے۔ درست کہ بیان مجازی ہے مگر نسبت تو خدا کی طرف ہے ——— پیر محمد کرم شاہ اس امر کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:

"اضافت بعضیت کی نہیں بلکہ تشریف اور عزت افزائی کے لیے ہے۔۔۔۔ اس کی اضافت کی وجہ یہ ہے کہ تجلیاتِ رحمانیہ کے قبول کرنے کی صلاحیت صرف اس میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ روح، عالمِ خلق اور عالمِ امر دونوں کی خصوصیات کی جامع ہے، اسی لیے اسے خلافت کا مستحق قرار دیا گیا۔" [۲۸]

پیر صاحب کے پیشِ نظر مفہوم یہ ہے کہ خالقِ دوجہاں نے آدم کی شان اور عزت بڑھانے کے لیے 'من روحی' کا پیرایۂ بیان اختیار کیا، اس کا مطلب یہ نہیں کہ خود کوئی اپنا حصہ یا ہستیِ مطلق کا کوئی پارہ آدم میں منتقل کر دیا ہو ——— تاہم وہ کوئی شے نوری سی ہے ورنہ اس میں تجلیاتِ رحمانیہ کو قبول کرنے کی

اہلیت وصلاحیت کہاں سے آتی۔

پیر غلام دارث مرحوم عموماً حضرت طنطاوی کا اتباع کرتے ہیں۔ وہ اس نکتے کی تشریح بالفاظ ذیل کرتے ہیں :

"روح کی نسبت اپنی طرف کرنے سے یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا کوئی جزو انسان میں داخل یا شامل کر دیا ہو بلکہ مقصود تمثیل وتکریم ہے، یعنی میں نے اس میں ایسی روح (جان) ڈالی ہے جس کو میرے ساتھ خاص نسبت اور قریبی تعلق ہے، اس کو میں نے اپنا مظہر (نائب) بنا کر ایک حد تک تصرف و اختیار، علم اور تخلیقی قوت دی ہے۔ گویا اس لفظ سے انسان کے شرف کا اظہار کرنا مقصود تھا۔ (آدم کو) یہ (فرشتوں کا) سجدہ خلافت الٰہیہ کے نشان کے طور پر تھا۔ گویا دنیا کی تمام طاقتیں بنی آدم کی مطیع ہوں گی اور خود انسان، اللہ کے آگے سربسجود رہے گا۔"[۲۹]

حضرت شاہ ولی اللہؒ روح کی اس لطیف حقیقت کو ایک 'نورانی نقطہ' اور عالم قدس کا ایک روزن قرار دیتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب ہی کے الفاظ ہیں :

"اس کو ابتداءً روح ہوائی سے تعلق ہے اور ثانیاً بدن سے کہ روح ہوائی سے مرکب ہے۔ وہ عالم قدس کا ایک روزن ہے۔ جب روح ہوائی میں قابلیت اور استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو اس وقت روح سماوی کا اس پر نزول ہوتا ہے۔"[۳۰]

حضرت علامہ بھی انسانی جوہر حیات کو نوری نقطہ ہی قرار دیتے ہیں ؎

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است [۳۱]

جوہر نوریست اندر خاک تو
یک شعاعش جلوۂ ادراک تو [۳۲]

بہرحال، ابلیس کے سوا سب فرشتوں نے سر تسلیم، آدم کے حضور میں خم کر دیا اور ابلیس کو اگر دلیل ملی تو یہ کہ :

خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ

ابلیس کے اس موقف کو حضرت علامہ بالفاظِ ذیل بیان کرتے ہیں ؎

نوری نادان نیم سجدہ بآدم برم !
اُو بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم ! ۳۳ے

عدولِ حکم اپنی جگہ، مگر دلیل کا اس امر پر زور کہ آدم خاک سے پیدا ہوا، اس اعتبار سے کمزور تھا کہ ابلیس 'نفخ رُوح' کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ بجا کہ وجودِ آدم کا ظاہری پیکر خاک سے تشکیل یاب ہُوا، مگر دوسرا پہلو جو ممکنات و قابلیات کا پہلو تھا، اُس کی عظمتوں سے ابلیس آگاہ نہ تھا۔ پروفیسر عبداللہ یوسف علی اس امر پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"The origin of evil is arrogance and jealousy on the part of Satan who saw only the lower side of man (his clay) and failed to see the higher side, the faculty brought in by the spirit of God." ۳۴ے

ظاہر ہے کہ وہی وجود جو "احسنِ تقویم" کا مضمون اور "نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي" کی تفسیر تھا صفاتِ الٰہیہ سے پرتو پذیر ہونے کے قابل اور اہل تھا۔ حضرت علامہ کے الفاظ میں ؎

ترا جوہر ہے نوری، پاک ہے تُو
فروغِ دیدۂ افلاک ہے تُو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حُور
کہ شاہینِ شہِ لولاکؐ ہے تُو ۳۵ے

اور پھر جس کی اہلیت یہ تھی، وہی زمین پر خلیفۂ خداوندی بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ اسی کے حق میں خلاقِ کون و مکاں نے "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" کا اعلان فرمایا تھا۔ کلمۂ خلیفہ کی وضاحت کرتے ہوئے، اور مفسرین سلف کے حوالے سے مولانا عبدالماجد دریا بادی رقمطراز ہیں:

"خلیفہ اسے کہتے ہیں جو کسی کی نیابت کرے، اور خلیفۃ اللہ وہ ہے جو زمین پر اللہ کی شریعت کی حکومت قائم کرے، یخلفنی فی الحکم بین خلقی و ذلک الخلیفۃ ھو آدم من قام مقامہ فی طاعۃ اللہ والحکم بالعدل بین خلقہ (ابن جریرؒ، ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ) ـــــــ خلیفۃ اللہ فی ارضہ لاقامۃ احکامہ و تنفیذ قضایاہ (معالم) یہیں سے ظاہر ہو گیا کہ انسان کو جو قوتیں ملیں گے، وہ اس غایت و مقصود یعنی منصب

خلافتِ الٰہی کے مناسب سے ملیں گے۔ نسلِ انسانی خود اپنی اصلاح و فلاح
کے لیے اس کی محتاج تھی، اور محتاج ہے کہ کسی اپنے ہم جنس کے واسطے
سے شریعتِ الٰہی سے استفادہ کرے، اور سلسلۂ نبوت اسی واسطے قائم
ہُوا۔ واضح رہے کہ دنیا کے کسی مذہب نے انسان اور نوعِ انسان کو اس
بلند مرتبے یعنی خلافت و نیابتِ الٰہی پر نہیں رکھا۔"[۳۶]

مگر "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" کے اعلانِ خداوندی کو سُن کر فرشتوں نے التماس کی تھی
کہ ایسے وجود کو لباسِ ظہور عطا ہو رہا ہے جو دنیا میں خونریزی کا مرتکب ہو گا۔ ساتھ ہی فرشتوں نے
یہ بھی عرض کیا کہ جہاں تک تسبیح و تقدیس کا تعلق ہے، ان کا اپنا (فرشتوں کا) وجود کافی تھا۔ جواب
خداوندی تھا" انی أعلم ما لا تعلمون[۳۷] " مَیں وہ کچھ جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔ چنانچہ پہلا
مرحلہ اسمائے اشیاء ہی کا آگیا، اللہ تعالیٰ نے آدم کو جملہ اشیاء کے علم سے نواز دیا تھا ————
پھر فرشتوں کو جلوۂ اشیاء دکھا کر پوچھا

" أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "[۳۸]

— اگر تم ٹھیک کہتے ہو تو ذرا ان اشیاء کے اسماء مجھے بتاؤ ———— مطلب واضح تھا کہ
جس کو دنیا میں میرا نائب بن کر رہنا ہے، وہ اس دنیا کو مسخر کرنے کے قابل ہونا چاہیے اور تسخیر کے لیے
لازم ہے کہ جملہ اشیاء کی اصلیت و ماہیت سے آگاہی میسّر ہو۔ بالفاظ علامہ اقبال ؎

علمِ اسماء اعتبارِ آدم است
حکمتِ اشیاء حصارِ آدم است[۳۹]

مولانا عبدالماجد دریابادی تفسیر میں لکھتے ہیں :

"یعنی آدم کو اشیائے کائنات کے اسماء و آثار اور خواص کا علم دے دیا۔"

علامہ راغب اصفہانی کہتے ہیں :

" ألاسم ما یعرف به ذات الشیء "

اسم سے مراد ہے وہ کلمہ جس کے ذریعے کسی شے کی ذات، حقیقت، اصلیت اور خاصیت معلوم
کی جا سکے۔ فرشتوں کا جواب تھا :

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ قَالَ
يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۖ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ
إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝[۴۰]

"وہ بولے تو پاک ذات ہے۔ ہمیں تو کچھ علم نہیں۔ ہاں، مگر وہی جس کا علم
تو نے ہمیں عطا کیا۔ بیشک تو ہی بڑے علم والا اور حکمت والا ہے ____
(پھر) کہا اللہ نے آدم کو بتلا دو انہیں ان (چیزوں) کے نام۔ جب آدم
نے اشیاء کے نام بتا دیے تو اللہ نے کہا میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ میں
آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہوں، اور جو کچھ تم ظاہر کرتے
ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو، میں سب جانتا ہوں۔"

محولہ بالا آیت کی وضاحت کرتے ہوئے مشہد کے ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں کہ خود اللہ آدم کا معلم ہے،
اسی نے آدم کو اسمائے اشیاء سکھاتے تاکہ وہ چیزوں کو ان کے نام سے جان سکے، اسمائے اشیاء کی
تعلیم گویا پہلی تعلیم تھی۔ اس طرح آدم کا برتر علم فرشتوں کے مقابل اس کی یکتا فوقیت کا نشان بن گیا۔ یہ رزی
اسلی اُسلی نہ تھی [اہ] ____ اور خواص اشیاء سے آگاہی کی بدولت تسخیرِ فطرت کی راہ کھلی ہے مگر یہ بحث "آدم
اور تسخیرِ فطرت" کے باب میں عرض کی جائے گی۔ اس ضمن میں مولانا محمود الحسن فرماتے ہیں:

"اس سے علم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوئی۔ عبادت میں تو فرشتے آدم
سے بڑھے ہوئے تھے مگر چونکہ وہ علم میں انسان سے کم تھے، اس لیے مرتبہ
خلافت سے محروم رہے۔ عبادت خاصۂ مخلوق ہے۔ خدا کی صفت نہیں۔ علم
خدائے تعالیٰ کی صفتِ اعلیٰ ہے اس لیے مستحق خلافت جو آدم ہوئے کیونکہ ہر
خلیفہ میں مستخلف منہ کا کمال ہونا ضروری ہے۔" [۴۲]

گویا بندے کے امکانات میں یہ امکان شامل ہے کہ وہ صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہونے کے باب
میں ترقی پذیر رہے۔ صفاتِ الٰہیہ کے پرتو کا کائنات میں سب سے بڑا امانت دار وہی ہے۔ ہر امکان
بقدر بارِ امانت ہے۔ کیا خلیفۃ اللہ ہونے کی اہلیت کا حق امانت ادا ہوا؟ کیا آدم امانت داری کی مسئولیت
کو سمجھا بھی؟ حضرت علامہ فرماتے ہیں ؎

مشو غافل کہ تو او را امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی! [۴۳]

پروفیسر غلام دستگیر رشید، نظام کالج حیدر آباد (بھارت) کے الفاظ ہیں:

"عبد ہو کر بھی وہ امین اللہ، خلیفہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے
اُنا عبدک' کیونکہ وہ معلوم اللہ، مخلوق اللہ، اور غیر ذات اللہ ہے۔ اور پھر وہ
یہ بھی کہہ سکتا ہے فمن تدانی نقد رآ الحق' کیونکہ اس میں مظہریت اور اثنیت"

حق ہی کی ہے۔ اسی خیال کو اقبال وضاحت کے ساتھ یوں ادا کرتے ہیں۔

کرا جوئی، چرا در پیچ و تابی؟

کہ او پیداست تو زیرِ نقابی

تلاشِ او کنی، جز خود نہ بینی!

تلاشِ خود کنی، جز او نیابی! [۴۴]

گویا عبد ہے معیاری اور نصب العینی بندہ، اللہ کے رنگ میں رنگا ہوا۔ ارشادِ خداوندی ہے:

"صبغۃ اللہ ومن أحسن من اللہ صبغۃ" [۴۵]

"اللہ کا رنگ اختیار کرو، اللہ کے رنگ سے بہتر اور خوشتر رنگ کس کا ہے؟"

اس حکم کا مخاطب فقط انسان ہے۔ علامہ اقبال اسی خطاب کو اپنے الفاظ میں یوں ڈھالتے اور سمجھاتے ہیں۔

رنگِ او برکن مثالِ او شوی

در جہاں عکسِ جمالِ او شوی [۴۶]

مردِ حق از کس نگیرد رنگ و بو

مردِ حق از حق پذیرد رنگ و بو [۴۷]

نبیٔ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ ستودہ ہے:

"تخلقوا بأخلاق اللہ"

"اللہ کے اطوار، آداب، اخلاق اپناؤ۔"

اللہ کے رنگ میں رنگے جانا یا اللہ کے اخلاق اپنانا اسی وجود کے لیے ممکن ہے جس میں اس امر سے متطابق اور متناسب اہلیت ہوگی۔ بنو آدم کے وجود میں یہ امکانات ودیعت شدہ ہیں اور بیان کردہ ہدایت اسی نے دی تھی جس نے یہ اہلیت ودیعت کی تھی۔ اس سے بڑھ کر تو کیا اس جیسا بھی لطیف و خبیر کون ہے ـــــ یہ اہلیت جس نے ودیعت کی، اسی نے یہ بتا بھی دیا:

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ○" [۴۸]

"چنانچہ تم یکسو ہو کر دین (اسلام) کی طرف متوجہ رہو، (رُخ اس کی طرف رکھو) اللہ کی اس فطرت کا اتباع کرو جس کے پیرائے پر انسان کو اللہ نے پیدا

کیا، اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں، یہی ہے دین سیدھا اور
راست لیکن اکثر لوگ یہ بات بھی نہیں جانتے۔"

اس آیہ کریمہ میں بڑی اہم بات کہی گئی ہے، ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

"انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرتِ
الٰہی کے مطابق ٹھہرایا۔" ۴۹

مولانا عبدالماجد دریا آبادی فرماتے ہیں:

"فطرت کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص میں اللہ تعالیٰ نے خلقۃً یہ استعداد
رکھی ہے کہ اگر حق کو سُنے تو وہ سمجھ میں آجاتا ہے، اور اس کے اتباع کا مطلب
یہ ہے کہ اس استعداد اور قابلیت سے کام لے اور اس کے مقتضا پر کہ ادراکِ
حق ہے، عمل کرے ــــــ یہ اشارہ بھی نکلتا ہے کہ یہ دین تو عین فطرتِ
انسانی کے مطابق ہے، اور فطرتِ بشری میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں اس لیے
اس دین میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔" ۵۰

پروفیسر عبداللہ یوسف علی کی تشریح بھی یہی ہے مگر زیادہ حوصلہ افزا اور دلنشیں ہے:

"As turned out from the creative hard of God man is innocent, pure, true, free, inclined right and virtue and endowed with true understanding about his own position in the universe and about God's goodness, wisdom and power." ۵۱

حضور نبی اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صداقت نہاد ہے:

"کل مولود یولد علی الفطرۃ حتی یعرب عنه لسانه، فابواه
یهودانه او ینصرانه او یمجسانه" ۵۲

"پیدا ہونے والا ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کی زبان اُس
کا حال بیان کرنے لگے (مراد بولنے کی عمر تک وہ فطرتِ صحیحہ پر رہتا ہے) پھر اس
کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا ڈالتے ہیں۔"

از روئے فطرت انسان پاک صاف ہے، توحید اس کا فطری ایمان ہے۔ اس لیے کہ اس میں
خدائے احد نے اپنے اوصاف و صفات سے پرتو پذیر ہونے کی اہلیت ودیعت کر رکھی ہوتی ہے، وہ طبعاً اور
فطرتاً خدا کی طرف کھنچتا ہے۔ صفاتِ الٰہیہ سے پرتو پذیری خدا نخواستہ خدا کا بندے میں حلول نہیں، اللہٰذا اس

عقیدے میں شرک کا خفیف سا بھی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ بقول علامہ اقبال ؎

از زبانِ صد شعاعِ آفتاب!
کم نمی گردد متاعِ آفتاب [۳۲ (الف)]

یہ الگ بات ہے کہ بچہ آگے چل کر والدین کے زیرِ اثر اور قریبی ماحول کی بدولت اصل فطرت سے دور جا پڑے اگر وہ حسبِ فطرت تربیت پائے تو لازماً موحّد کے طور پر پروان چڑھے۔ بالفاظِ دیگر توحید پر قرار آدمی کے اپنی فطرت پر برقرار رہنے کی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت مسخ نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص گمراہ ہو چکنے کے بعد اور کفر و شرک کو اپنا کیش بنا لینے کے بعد توحید کی طرف لوٹے تو گویا اس نے اپنی اصل فطرت اور طبیعت کی طرف رجوع کر لیا، اور پھر حسبِ بیانِ علامہ اقبال:

"پھر چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت (خود اپنی) فطرتِ صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک تام و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔" [۳۳]

اقتباسِ بالا میں دو کلمات یعنی 'خود اپنی' میں نے اضافہ کیے ہیں، اس لیے کہ حضرت علامہ کا انگریزی جملہ یہ ہے:

Loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature.

حضرت سید نذیر نیازی سے ترجمہ کرتے وقت "to his own" کے کلمات صرفِ نظر ہو گئے ——— اطاعتِ خداوندی کا معنیٰ واضح ہے۔ احکامِ خداوندی کے مطابق کاروبارِ حیات میں عمل پیرا ہونا، عبادات سمیت ——— یہی ہے اپنی فطرت کی جانب لوٹنا جس کا مطلب ہے خدا کے رنگ میں رنگے جانا (اور دوسرا معنی خود بخود عیاں ہو گیا کہ جو خدا کا نافرمان ہے، وہ خود اپنی فطرت کی مخالفت پر کاربند ہے) اور یہ وہی حقیقت ہے جس کا مصدر آدم کے وجود میں اللہ کا اپنی رُوح پھونکنا ہے۔ اللہ کی طرف فطری کشش اور ذوقِ عبادت بھی اسی خمیری عنصرِ نور کی کارفرمائی ہے۔ حضرت علامہ کے الفاظ میں:

Thus you will see that, psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. [۳۴]

آدمی جب بھی کسی دھندے میں محو و مستغرق ہوتا ہے یا اسے زندگی کے اس شعبے میں بحرانی کیفیت

سے دوچار ہونا پڑتا ہے جو اُس کا اپنا فن یا پیشہ ہے تو عقلی، منطقی، ادراکی، فنی، ہُنری اور پیشہ ورانہ اور شعبہ جاتی درجات کی بلندی ہی فقط اُس کی نگاہوں میں وا نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک وجدانی مرحلہ و فضا میں آجاتا ہے۔ آخر یہ ہے کیا؟ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اگر آدمی کے اندرون میں کوئی ایسی شے موجود نہیں جو مادّی اور حواسی حدود سے بالا اور ماورا ہے تو وہ بحرانی اور استغراقی لمحات میں بے حدود و بے تصور کیوں ہو جاتا ہے ـــــ ٹھیک کہا ہے کسی نے کہ ایک جرنیل میں جب وہ دشمن کی پے در پے چالوں سے دوچار ہوتا ہے اور جواباً کامل سرعت کے ساتھ فی البدیہہ چالیں چل رہا ہوتا ہے، اُس کی حسابی، کتابی، منطقی دانش سے زیادہ اُس کا وجدانی جوہر کارفرما ہوتا ہے۔ آدمی کی طبیعت کے اندر کوئی ایسی نوری وہبی کیفیت پنہاں ہے جو اچانک بیدار ہو کر اسے کسی مافوق الوجود قسم کی ہستی میں ڈھال دیتی ہے کہ خود اسے معلوم نہیں ہوتا، مگر وہ یقیناً ان لمحات میں خود اپنے وجود سے بالا کوئی وجود ہوتا ہے، بعد میں آدمی سوچتا رہ جاتا ہے کہ فلاں بات اُس کے ذہن میں آناً فاناً، بے غور و تدبر آ کیسے گئی، فلاں صورتِ حال یا مفہوم اُس پر ارتعاشِ برق کی سی تیزی کے ساتھ منکشف ہو کیسے گیا۔ اسی امر کی تشریح کے طور پر اقتباسِ ذیل درج کیا جاتا ہے:

> "All talents that of a painter, a poet won of a shoe maker, if it raises its possessor above the common level of knowledge and ability is a means to communicating with God and discussing, our private affairs with him." ۵۵

یہ بحرانی لمحہ وجدانی اور قدسی فضا میں لے جا کر آنکھ، کان، زبان، دانش غرض ہر حواسی وسیلے کو اصل سرچشمے تک پہنچا دیتا ہے ـــــ بقول علامہ اقبال ؒ

ہے ذوقِ تجلّی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل! تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے ۵۶

حریمِ ذات ہے اس کا نشیمنِ ابدی
نہ تیرہ خاکِ لحد ہے نہ جلوہ گاہِ صفات ۵۷

یہ اوپر کو کھینچنے کی اہلیت اللہ کی ودیعت کردہ ہے بشرطیکہ ابنِ آدم جان بوجھ کر نیچے کی جانب جانے یا زمین سے چپکے رہنے پر مُصر نہ ہو۔ اس ضمن میں مظہر الدین صدیقی کے مقالے "Iqbal's Concept of Evolution" میں مندرج Lloyd Morgan کا بیان دلچسپ مؤید ہے:

Without denying a felt push from the lower

levels of one's being--a so-called driving force welling up from below--to me. it feels like drawing upwards through activity existent at a high level than that to which I have attained. This sounds like Plato's notion of the Deity whom the Greek philosopher conceives of as a magnet pulling all beings towards itself. ۵۸ے

عباس محمود العقاد لکھتے ہیں :

"معراج من التراب المجهول الی افق الارواح والعقول"

"یہ جبلی مٹی کا روحوں اور عقلوں کے آخری کنارے تک ایک عروجی سفر ہے۔"

اور وہ ساتھ ہی حوالہ دیتے ہیں اس آیۂ کریمہ کا :

"یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه"

"اے انسان تو محنت و مشقت میں جُتا رہے گا اور پھر اپنے رب سے جا ملے گا۔"

عباس محمود العقاد تشریحاً

"وانه ملاقیه لانه مخلوق علی صورته کما جاء فی الحدیث النبوی الشریف۔ مخلوق علی صورة الخالق"

آدم خدا سے جا ملے گا اس لیے کہ وہ خلق ہی خدا کے روپ میں ہُوا جیسا کہ حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں آیا ہے کہ آدم مخلوق ہے صورتِ خالق پر، اور پھر اس حدیث شریف کا مفہوم واضح کرتے ہوتے استاد العقاد لکھتے ہیں کہ اس سے مراد ہے کہ آدم کو خدائے جلّ وعلا کی صفاتِ حُسنیٰ اور عقلِ اعلیٰ کا روپ دیا گیا ہے۔ ۵۹ے

لہٰذا فردِ بیدار دل خاک میں اسیر ہو کر نہیں رہ جاتا اور نہ کائنات میں، جسے علامہ نے جلوۂ صفات کہا ہے، گم ہوتا ہے ـــــ وہ اعلیٰ ممکنات کے باعث خاک کی کشش اور قید سے نکل کر اور جہانِ شرق و غرب کی حدود کو عبور کر کے اپنے روحانی مصدر و منبع کی طرف ارتقاء پذیر رہتا ہے۔

اولادِ آدم کے اس طرح اپنے خالق و معبود کی جانب کھنچنے کی حقیقت کو خدائے تعالیٰ نے آیۂ ذیل میں یوں بیان کیا ہے :

"وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ۝ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ۝ [۱۸]

"(اور اس واقعہ کا ذکر کیجیے) جب آپ کے پروردگار نے نکالا اولادِ آدم کی پُشت سے ان کی نسل کو اور انہی کو ان کی جانوں پر گواہ بنایا اور کہا کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہُوں، بولے ضرور ہیں ہم گواہی دیتے ہیں۔ یہ اس لیے ہُوا کہ کہیں تم قیامت کے دن یہ نہ کہنے لگو کہ ہم تو اس امر سے بے خبر تھے یا یوں کہنے لگو کہ شرک تو ہمارے باپ دادا نے ہم سے قبل کیا تھا، ہم تو ان کے بعد ان کی نسل سے ہوتے، تو کیا تُو ہمیں ہلاک کر دے گا (اصل) اہلِ باطل کے کرتوت پر" ؟

ان آیات کے حوالے سے پیر غلام وارث لکھتے ہیں:

"ہمارے عناصرِ ترکیبی کا ایک خاص مقصد کے تحت ترکیب پانا گویا مُوجد کے ساتھ عہد نامہ باندھنا ہے کہ وہی ہمارا پیدا کرنے والا ہے۔ یہ عناصر خود بخود بغیر کسی سببِ اوّل کے اس حقیقت کذائی پر مجتمع نہیں ہو گئے جس طرح حروفِ تہجی خود بخود کتاب نہیں بن جاتے ——— گویا ہمارا نفس وجود ہی اپنے مُوجد پر شاہد ہے۔ اب کوئی شخص یہ عذر نہیں کر سکتا کہ یارب ہمیں اجر و عتاب کی کیا خبر تھی کہ شرک یا کفر سے قیامت کے دن ہم پر کیا بیتے گی، ہم نے اپنے آباد اجداد کی تقلید کی، کیا یہ انصاف ہے کہ لوگ جو اسیرِ باطل تھے اور جو قفسِ عنصری میں بند وجودِ ذات سے بے خبر تھے، انہیں چند روزہ زندگی کی غلط کاریوں کے بدلے ابدی ہلاکت میں چھوڑ دیا جاتے۔ خدا کی حجّتِ قاطعہ ہے کہ اقرارِ الست، ہر علیحدہ علیحدہ شخص سے لیا گیا ہے یعنی خدا کے ربِّ مطلق ہونے پر ہر کوئی خود برہان ہے۔ پس جو کوئی اپنی کج عقلی کے دخل سے مُنکر ہُوا، وہ بھی موردِ الزام ہُوا۔" [۱۹]

مطلب یہ کہ رُوح کے اندر ایک اضطراب کا پیدا رہنا ایک قدرتی امر ہے۔ اگر اس اضطراب کی لِم معلوم ہو جاتے تو راستہ صاف نظر آنے لگتا ہے ورنہ بنو آدم اُلجھ کر رہ جاتے ہیں۔ بقول حضرت علامہ اقبال خدا پرستی کا فطری عنصر جب مقصود کو واضح طور پر سمجھ نہیں سکتا تو ذوقِ عبادت و عبودیت کی تسکین کے لیے

غیر اللہ کے آگے جھکنے لگتا ہے بلکہ خود ہی صنم تراشتا ہے اور ان کے سامنے خود ہی سجدہ ریز ہو جاتا ہے۔ حضرت علامہ کے شعر ذیل میں یہ مفہوم بڑے فنکارانہ انداز میں بیان ہوا ہے ؎

ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد جانِ امیدوار را [۶۲]

بالفاظ دیگر یہ رُوح کی بھوک ہے جو عبادت میں تسکین ڈھونڈتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ اسے حقیقی تسکین اس وقت تک میسر نہیں آتی جب تک وہ معبودِ حقیقی کی راہ پر نہیں پڑجاتی؛ تاہم وہ ادھر اُدھر سجدہ ریز ہو کر اپنے آپ کو بہلا لیتی ہے ــــــ عباس محمود العقاد مرحوم کہتے ہیں:

"ولنا أن نقول إن الروح تجوع كما يجوع الجسد وإن طلب الروح بطعامها كطلب الجسد بطعامه لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق بل يتوقف على شعور العزيزة بالحاجة إليه ــــــ" [۶۳]

"ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ رُوح کو اسی طرح بھوک لگتی ہے جس طرح بدن کو، اور پھر رُوح بھی اسی طرح اپنی خوراک کی طالب رہتی ہے جس طرح جسم اپنی خوراک کا ــــــ یہ امر نہ غذا کی دلآویزی اور خوبصورتی پر منحصر ہے اور نہ حلاوتِ ذائقہ پر بلکہ یہ مبنی ہے طبیعت کے شعور پر کہ وہ اس غذا کی محتاج ہے ــــــ"

غذا کیسی ہے، یہ مسئلہ بعد کا ہے۔ بھوک طبعی تقاضا ہے، وہ پورا ہونا چاہیے۔ لہٰذا رُوح اپنی بھوک مٹانے کے لیے اِدھر اُدھر بھٹکتی ہے۔ غلط اور سراسر باطل عقائد کا سہارا بھی قبول کر لیتی ہے۔ بنو آدم کی یہ بے تابی کوئی تازہ واردات نہیں۔ 'پیمانِ الست' کا ذکر ابھی اوپر ہو چکا ہے ــــــ لارڈ نارتھ بورن نے آدمی کی اسی اندرونی بھوک پر بالفاظ ذیل روشنی ڈالی ہے:

The secret longing of man--hidden sometimes even from himself--is to serve God, so that when no satisfactory opportunity to do so, however indirectly, comes unsought to him from his environment, when nobody tells him how to seek it but on the contrary every influence urges him to seek something else, his secret longing remains unsatisfied and he loses his sense of loyalty and of purpose. [۶۴]

یہ رُوحانی اور نہانی تمنا بدستور کسی شے کی تلاش میں مصروف رہتی ہے۔ ڈاکٹر حاتم راتے پوری اس کیفیت کو "جذبۂ عبودیت" کہتے ہیں۔ وہ جین مت اور بدھ مت کے تذکرے کے دوران میں لکھتے ہیں:

"بدھ مذہب کی طرح جین مذہب بھی محض لاالٰہ کا قائل ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان دونوں عقیدوں کے ماننے والے جذبۂ عبودیت کی نیش زنی سے مجبور ہو کر اپنے بانیٔ مذہب ہی کو خدا کا مقام دیتے اور ان کی پرستش کرتے ہیں۔"[۶۵]

حضرت مولانا روم نے یہی بات اپنے انداز میں کہی۔ یہ شعر آغازِ مثنوی کے اشعار میں سے ہے ؎

ہر کسے کو دُور ماند از اصلِ خویش
باز جُوید روزگارِ وصلِ خویش

صنم پتھر کے ہوں، دھات کے یا گوشت پوست کے، قبائلی صنم ہوں یا علاقائی، فکری صنم ہوں یا وہمی، سب باطل اور ہیچ، جب تک رُخ حریمِ ذات کی جانب نہ ہو، اور جب تک اس راہ میں جدّوجہد شروع نہ ہوجائے، فطرتِ بیتاب باطل سہاروں سے نجات نہیں پا سکتی۔ اور چونکہ ہر باطل سہارا مخلوق ہے، لہٰذا اس پر انحصار کا مطلب ہوا غیر خدا سے قرب اور خدا سے دوری۔ علاج اس کا خود شناسی ہے جہاں سے خدا شناسی کی راہ نکلتی ہے۔ پھر سارے باطل سہارے اور ہمہ ہستی اصنام بے حقیقت ہو کر رہ جاتے ہیں۔ بقول حضرت علامہ ؎

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بُو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تُو سمجھا نہ میں سمجھا [۶۶]

خود آگہاں کہ ازیں خاکداں بروں جستند
طلسم مہر و سپہر و ستارہ بشکستند [۶۷]

چیست دیں؟ برخاستن از روئے خاک
تا ز خود آگاہ گردد جانِ پاک [۶۸]

جب جہانِ فانی کی حقیقت سامنے آتی ہے اور ظواہر کا طلسم ٹوٹتا ہے تو جان اپنی پہچان کے قابل ہوتی ہے۔ پھر پتہ چلتا ہے کہ وہاں فقط "وہی وہ" ہے اور کوئی نہیں۔ مولانا روم فرماتے ہیں ؎

باد در مردم ہوا و آرزو است
چون ہوا بگذاشتی پیغام ھُو است

گویا مولانا رومؒ کی نظروں میں اہلِ ہوا اسیر ہیں، جب ہوس سے نجات پاتے ہیں تو دل سے پھر وہی آوازہ "ھُو" برآمد ہوتا ہے۔

(جاری ہے)

حواشی

۱۔ اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، جولائی ۱۹۸۴ء ص ۱۷۰

۲۔ قرآنِ حکیم سورہ ۹۵، آیت ۴

۳۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۱

۴۔ کلیاتِ اقبال (اُردو) ص ۴۲۱

۵۔ کلیاتِ فارسی زبورِ عجم، ص ۵۳۸

۶۔ اقبال ممدوحِ عالم، بزمِ اقبال، کلب روڈ لاہور، ص ۱۱۴ - ۱۱۵

۷۔ ایضاً ص ۱۱۶ - ۱۱۷ (اور آخری جملہ ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری کا ہے)

۸۔ کلیاتِ اقبال اُردو، بانگ درا، ص ۵۵/۵۵

۹۔ ایضاً ص ۸۱/۸۱

۱۰۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، اقبال کا ذہنی ارتقاء، مکتبہ خیابانِ ادب لاہور ص ۳۰

۱۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، بانگ درا، ص ۱۴۰/۱۴۰

۱۲۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) جاوید نامہ، ص ۱۹۱/ ۷۷۹

۱۳۔ محمد رفیق افضل، گفتارِ اقبال، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانشگاہ پنجاب لاہور ص ۲۵۴ - ۲۵۵

۱۴۔ رفیق افضل، گفتارِ اقبال، ص ۲۴۹ - ۲۵۰

۱۵۔ کلیاتِ اقبال (اسرارِ خودی) ص ۱۰ - ۱۱ / ص ۱۰ - ۱۱

۱۶۔ مکتوب بنام سید محمد سعید الدین جعفری، خطوطِ اقبال مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مکتبہ خیابانِ آد
لاہور، ص ۱۶۵ - ۱۶۶

۱۷۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1944, p. 56.

۱۸۔ کلیاتِ اقبال (اُردو) بالِ جبریل ۔ ص ۱۴۶/ ص ۴۲۸

۱۹۔ *The Problem of Right Conduct*, London, Longman Green and Co., 1957,p. 54.

۲۰۔ *Reconstruction*, p. 106.

۲۱۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) ارمغان حجاز ص ۱۲۲/ ۱۰۰۴

۲۲۔ Robert Briffault, *The Making of Humanity*, Lahore, Al-Maaraf,Gunj Bukhsh Road, 1980, p.368.

۲۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو ، بالِ جبریل ، ص ۴۹/ ۳۴۱

۲۴۔ کلیاتِ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۱۵۴/ ۷۴۲

۲۵۔ کلیاتِ فارسی ، زبورِ عجم ، ص ۱۱۶/ ۵۰۸

۲۶۔ قرآنِ حکیم سُورۃ ۱۵ ، آیت ۲۹ (الحجر)

۲۷۔ *The Message of the Qur'an*, p. 386.

۲۸۔ ضیاء القرآن ، جلد دوم ص ۵۴۱

۲۹۔ تبیان القرآن (روحِ صدق) المستقر نیا مزنگ لاہور ، حصّہ سوم ص ۱۰۷۵

۳۰۔ حجۃ اللہ البالغہ ترجمہ مولانا عبدالحق ، قرآن محل کراچی ، ص ۴۴

۳۱۔ کلیاتِ اقبال ، فارسی ، اسرارِ خودی ، ص ۱۸

۳۲۔ ایضاً (رموز) ص ۸۷

۳۳۔ کلیاتِ اقبال ، فارسی ، پیامِ مشرق ص ۸۵/ ۲۵۵

۳۴۔ *The Holy Qur'an, Elucidation*, 1968.

۳۵۔ کلیاتِ اُردو ، بالِ جبریل ، ص ۸۴/ ۳۷۶

۳۶۔ تفسیرِ ماجدی ، سورہ ۲ ، آیت ۳۰ ، ص ۱۵

۳۷۔ قرآنِ حکیم ، سورہ ۲ ، آیت ۳۰

۳۸۔ قرآنِ حکیم ، سورہ ۲ ، آیت ۳۱

۳۹۔ کلیاتِ اقبال ، فارسی ، اسرار و رموز ، ص ۱۴۴/ ۱۴۴

۴۰۔ قرآنِ حکیم سورہ ۲ ، آیت ۳۳

۴۱۔ *Islam and Man*, Iran, University of Mashhad, p.9-10.

۴۲ - تبیان القرآن ، پیر غلام وارث ، ص ۲۱

۴۳ - کلیاتِ اقبال (فارسی) زبورِ عجم ، ص ۱۶۲/ ۵۵۴

۴۴ - فکرِ اقبال ، نفیس اکیڈمی ، حیدر آباد (دکن) ص ۱۷۰

۴۵ - قرآنِ حکیم سورہ ۲ ، آیت ۱۳۸

۴۶ - کلیاتِ اقبال ، فارسی (رموز) ص ۱۵۷

۴۷ - کلیاتِ اقبال (فارسی) جاوید نامہ ، ص ۷۷/ ۶۶۵

۴۸ - قرآنِ حکیم سورہ ۳۰ ، آیت ۳۰

۴۹ - روحِ اقبال ، آئینہ ادب لاہور ، ص ۱۸۶

۵۰ - تفسیر ماجدی ، تاج کمپنی لاہور ، ص ۸۲۰

۵۱ - *The Holy Qur'an, Elucidation*, No.35, 41.

۵۲ - فیض القدیر ، محمد حسن ضیف اللہ ، مصطفیٰ البابی ، قاہرہ ، ص ۲۴۳ (جلد دوم)

۵۲ (الف) - کلیاتِ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۵۹۶/۸

۵۳ - تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ، ص ۲۲۷ ، *Reconstruction*, p. 147.

۵۴ - ایضاً ص ۱۳۵ ، *Ibid*, p.90.

۵۵ - *Sophia Perennis*, Iran, The Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1975, Vol. I, No. 2, p. 82.

۵۶ - کلیاتِ اُردو ، بالِ جبریل ، ص ۳۳/ ۳۲۵

۵۷ - کلیاتِ اُردو (ارمغانِ حجاز) ص ۲۶/ ۶۹۸

۵۸ - M. Saeed Sheikh, *Studies in Iqbal's Thought and Art*, Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1972, p. 148.

۵۹ - قرآنِ حکیم سورہ ۸۴ ، آیت ۶ ، حقائق الاسلام و اباطیل خصومہ - دار الکتاب عربی ، بیروت ، ص ۱۳۱ - ۱۳۲

۶۰ - قرآنِ حکیم سورہ ۷ ، آیت ۱۷۲ - ۱۷۳

۶۱ - تبیان القرآن (روحِ صدق) المستقر ، نیا مزنگ ، لاہور ص ۱۲۷

۶۲ - کلیاتِ اقبال ، فارسی ، زبورِ عجم ، ص ۵۱/ ۳۴۳

۶۳ - ’اللہ‘ طبع دوم ، دار المعارف مصر ، ص ۸

۶۴ ۔ Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, Lahore, Suhail Academy, 1981, p. 16.

۶۵ ۔ تصورِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن، مکتبۂ جامعہ نگر، دہلی، ص ۱۶۵

۶۶ ۔ کلیاتِ اُردو (بالِ جبریل) ص ۲۲/۳۱۴

۶۷ ۔ کلیاتِ اُردو (ارمغانِ حجاز) ص ۲۶/۶۶۸

۶۸ ۔ کلیاتِ فارسی، جاوید نامہ، ص ۶۲/۶۵۰

اقبالؒ کا فلسفہ اور نفسیاتی علاج

ڈاکٹر نذیر قیصر

چشم بکشائے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پے تعمیرِ جہانِ دگر است

نفسیاتی علاج Psychotherapy ذہنی اُلجھنوں اور بیماریوں پر نفسیاتی طریقے سے قابو پانے کا نام ہے ۔ جُوں جُوں ذہنی اُلجھنیں اور بیماریاں بڑھتی جا رہی ہیں، ان کے علاج کے مختلف طریقے معرضِ وجود میں آ رہے ہیں ۔ ماڈرن انسان کے لیے ان ذہنی اُلجھنوں سے نجات حاصل کرنا ایک بہت بڑا مسئلہ ہے ۔ موجودہ دور کے انسان کی تعریف بجا طور پر یوں کی گئی ہے :

> " موجودہ دَور کا انسان وہ انسان ہے جو ذہنی دباؤ کا شکار ہے ۔ مایوس زندگی گزار رہا ہے اور ذہنی الجھاؤ میں مبتلا ہے ۔"

نتیجۃً موجودہ دَور کا انسان بے شمار نفسیاتی اور ذہنی بیماریوں میں گھِرا ہوا ہے ۔ بظاہر اس صورتِ حال کا اقبؔال کے فلسفۂ فقر (جو دُوسرے معنوں میں اسلام کا فلسفۂ فقر ہے) سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن اگر موجودہ دَور کی ' سائیکو تھریپی ' کا بغور مطالعہ کریں تو اس کے بعض نہایت اہم مکتبہ ہائے فکر فلسفۂ فقر کی قدروں کی تائید کرتے نظر آتے ہیں جس کا بیان ایک طرف ضروری ہے اور دوسری طرف دلچسپی سے خالی نہیں ۔

پہلے مَیں اقبال کا فلسفۂ فقر بیان کروں گا اور پھر مختصر طور پر ' ماڈرن سائیکو تھریپی ' کے ان نقطہ ہائے نظر پر روشنی ڈالوں گا جن سے فلسفۂ فکر کی پُر زور تائید ہوتی ہے ۔

اقبال کا فلسفۂ فقر

اقبال کے نزدیک فقر ایک طرزِ زندگی ہے اور زندگی کے ایک خاص رویے Attitude کا نام ہے ۔ اقبال نے اپنے فلسفے میں اسے اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ اس کا تعلق امیری یا مُفلسی سے نہیں ۔ ایک امیر بھی فقیر کہلا سکتا ہے اور ایک مُفلس بھی فقیر نہیں ہو سکتا ۔ اقبؔال کہتے ہیں :

؎ مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا

(کلیاتِ اقبال، اُردو صفحہ ۴۰۹)

گویا اقبال کے نزدیک فقیر ایک ایسا انسان ہے جو ہمارے درمیان رہتا ہے۔ امیری اور مُفلسی سے قطع نظر وہ اپنی زندگی اعلیٰ اقدار سے بسر کرتا ہے۔ مادّی وسائل میسّر آئیں یا مُفلسی ہو، وہ ان اقدار سے روگردانی نہیں کرتا حتّیٰ کہ اُسے ایسا مقام حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ عرش سے فرش تک حکمرانی کرتا ہے۔

لہٰذا اقبال کے فلسفہ فقر کو سمجھنے کے لیے فقر کی اقدار اور مقامِ فقر کو، جو میرے نزدیک اقبال کے فلسفہ فقر کے اجزائے ترکیبی یا لازمی عناصر ہیں، سمجھنا چاہیے۔

فقر کی اقدار

فقر کی اعلیٰ اقدار روحانی، مذہبی، اخلاقی، معاشی اور معاشرتی زندگی پر محیط ہیں۔

۱۔ روحانی مذہبی اور اخلاقی اقدار

فقر توحید، شریعت اور اخلاق کا قائل ہے۔ وہ توحید پر یقین رکھتا ہے اور صرف خدا سے ڈرتا ہے۔ سوائے خدا کے کسی کو لائقِ پرستش و تعظیم نہیں سمجھتا۔ اقبال کہتے ہیں:

؎ فقر کارِ خویش را سنجیدن است
بر دو حرفِ لا اِلٰہ پیچیدن است

(کلیاتِ اقبال فارسی ص۸۱۶)

فقیر قرآنِ پاک پر عمل کرتا ہے

ع برگ و سازِ اُو ز قرآنِ عظیم

(ایضاً)

اور رسولِ کریمؐ کے احکامات کا تابع ہے

؎ فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاعِ مصطفےٰؐ ست

(ایضاً)

فقیر، اسلامی اخلاقیات کے تمام اصولوں کا پابند ہوتا ہے۔

؎ فقر کا مقصود ہے عفّتِ قلب و نگاہ

(کلیاتِ اقبال، اُردو صہ ۳۶۹)

چنانچہ اقبال کے نزدیک فقر کلماتِ کفر بکنے، شریعت سے رُوگردانی اور اخلاقی بے راہ روی کا نام نہیں۔

۲۔ معاشی اقدار

فقیر اپنی روزی خود کماتا ہے۔ اسلام میں مُفلسی کو نظرِ استحسان سے نہیں دیکھا گیا اور نہ ہی امیر ہونے سے روکا گیا ہے کیونکہ مُفلسی بے شمار بُرائیوں کی جڑ ہے۔ لیکن اس میں دو شرائط ہیں۔ ایک یہ کہ امیری کسبِ حلال کی وجہ سے ہو، دوسری یہ کہ دولت کو صحیح جگہ پر صرف کیا جاتے؛ چنانچہ فقیر کی روزی کسبِ حلال کے ذریعے ہے۔ فقیر جو کماتا ہے، محنتِ شاقّہ سے کماتا ہے۔ کسی سے دغا نہیں کرتا۔ اس کی روزی میں سمگلنگ، چور بازاری، ذخیرہ اندوزی اور کالا روپیہ کمانے کا کوئی دخل نہیں۔ رسولِ اکرمؐ کے ایک ارشاد کی طرف اشارہ کر کے اقبال کہتے ہیں کہ رزقِ حلال کمانے والے کو اللہ دوست رکھتا ہے:

؎ آنکہ خاشاکِ بُتاں از کعبہ رُفت
مردِ کاسب را حبیب اللہ گُفت

(کلیاتِ اقبال، فارسی صہ ۲۴)

گویا فقیر کے نزدیک محنتِ شاقّہ سے کمایا رزق کی فراوانی بذاتِ خود بُری شے نہیں؛ البتّہ اس کا صحیح جگہ پر استعمال ضروری ہے۔ فقیر شراب، جوتے، گھُڑ دوڑ اور لاٹری وغیرہ پر روپیہ ضائع نہیں کرتا بلکہ اپنی ضرورت سے زیادہ روپے کو مستحق لوگوں میں تقسیم کر دیتا ہے یا خیرات کرتا ہے۔ اسی سلسلے میں اقبال فرماتے ہیں کہ جو یہ بات نہیں سمجھتا، وہ سیم و زر کا غلام ہے، اور ایسے لوگ قوم کے لیے فساد کی جڑ ہیں:

؎ گر نداری اندر ایں حکمت نظر
تو غلام و خواجہ تو سیم و زر
از تہی دستاں کشد اُمتاں
از چنیں منعم فسادِ اُمتاں

(کلیاتِ اقبال، فارسی صہ ۸۲۵)

چنانچہ اس صورت میں جبکہ فقیر کو اپنی روزی کسبِ حلال کے ذریعے حاصل کرنا ہے،

فقیری گداگری نہیں۔ فقر کے نزدیک کسی سے مانگنا انسانی غیرت اور عزت کے خلاف ہے۔
فرماتے ہیں:

مقامِ فقر ہے کتنا بلند شاہی سے
روش کسی کی گدایانہ ہو تو کیسے!

(کلیاتِ اقبال، اُردو ص ۵۱۵)

اقبال کے ہاں مانگنا نہ صرف غیرت کے خلاف ہے بلکہ انسانی خودی یا شخصیت کی نشوونما کے لیے بھی زہرِ قاتل ہے۔ کہتے ہیں:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلّی نخلِ سینائے خودی

(کلیاتِ اقبال، فارسی ص ۲۳)

فقر نہ مفلسی کا نام ہے، نہ ہی غم و اندوہ میں زندگی گزارنے کا نام۔ فقر، امیری کے خلاف نہیں۔ فقر کے لیے محنت اور کسبِ حلال سے پیدا کی ہُوئی دولت قابلِ نفریں نہیں۔ محض مُفلسی اور غم و اندوہ کو اقبال فقر نہیں سمجھتے۔ کہتے ہیں:

مَیں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

(کلیاتِ اقبال، اردو ص ۳۴۴)

قناعت

قناعت کا مطلب اقبال کے ہاں قطعاً یہ نہیں کہ انسان زیادہ کمانے کی کوشش نہ کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ بوجوہ زیادہ نہ کما سکے تو اسے ناجائز ذرائع اختیار کر کے دولت جمع نہیں کرنی چاہیے، اور نہ ہی اسے تلخیِ دوراں کا شکوہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ فقر کے متعلق اقبال کہتے ہیں:

جو فقر ہوا تلخیِ دوراں کا گلہ مند
اُس فقر میں باقی ہے ابھی بُوئے گدائی!

(کلیاتِ اقبال، اردو ص ۶۳۷)

فقر کو استغنا اور بے نیازی سے کام لینا چاہیے۔

؎ یہ استغنا ہے، پانی میں نگوں رکھتا ہے ساغر کو
ہمیں بھی چاہیے مثلِ حبابِ آبجو رہنا

(کلیاتِ اقبال، اردو ص ۷۵)

توکّل

اسی طرح اقبال کے ہاں توکّل کا مطلب ہے کہ انسان انتہائی تگ و دو کرے اور پھر اس کا نتیجہ خدا پر چھوڑ دے، نہ کہ سرے سے کوشش ہی نہ کرے۔ حدیث نبویؐ ہے کہ:
"پہلے شتر کے زانو باندھ کر اسے محفوظ کر لیں، پھر اسے توکلِ خدا پر چھوڑیں"۔
مومن کے لیے اقبال عزم اور توکل، دونوں ضروری سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں:

؎ مومن از عزم و توکل قاہر است
گر ندارد ایں دو جوہر، کافر است!

(کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۸۰۴)

یہاں غیر اسلامی فقر کے متعلق کچھ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ غیر اسلامی فلسفے میں فقیری سے مراد گداگری لی جاتی ہے۔ اکثر برائے نام مجذوبوں، ملنگوں اور سادھوؤں نے کشکول اٹھائے اور اپنے آپ کو فقیر کہا۔ ہندو فلسفے میں مفلسی اور فقیری کو لازم و ملزوم تصور کیا جاتا ہے۔ مفلسی اور تنگدستی فقیری کی خصوصیات ہیں۔ "ایولن انڈرہل" نے ایسے ہی موقع پر کہا ہے کہ اس قسم کے مجذوب فقیری کا مطلب تنگدستی سمجھتے ہیں (Mysticism, Page 205)۔ اس سلسلے میں قناعت اور توکّل کا مطلب منفی معنوں میں لیا جاتا ہے۔ قناعت کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ جو ملے، اُسی کو کافی سمجھ لیا جائے اور مزید تگ و دو نہ کی جائے۔ اور توکل سے مراد لی جاتی ہے کہ خود کوشش نہ کی جائے اور توقع کی جائے کہ ہر چیز خود بخود خدا کی طرف سے آجائے گی۔

۳۔ معاشرتی اقدار

فقر اسی معاشرے اور دنیا میں رہتا ہے۔ فقر ترکِ دنیا کا نام نہیں۔ فقر دنیا کے ہنگاموں اور معاشرتی زندگی سے کنارہ کشی نہیں کرتا۔ اس کی زندگی فعّال ہے، اور تگ و دو سے بھرپور۔ فقر ایک ہی حالت میں رہنے یعنی غیر متحرک زندگی کا نام نہیں۔ اقبال نے دو ہی اشعار میں کوزے میں دریا بند کر دیا ہے۔
کہتے ہیں ؎

؎ کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے ایک، فقر و رہبانی
سکوں پرستی، راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی!

(کلیاتِ اقبال، اُردو، ص ۵۱۲)

نہ صرف یہ بلکہ اسے طاقت، حکمرانی اور سلطنت کی بھی ضرورت ہے۔ اور یہ منطقی نتیجہ ہے اس بات کا کہ اسے روحانی، مذہبی اور اخلاقی قدروں کی پیروی اور حفاظت کرنا ہے۔ اسے نہ صرف اپنی تقدیر بنانا اور خودی کی تکمیل کرنا ہے بلکہ دنیا کی تقدیر بھی بدلنا ہے:

؎ گو فقر بھی رکھتا ہے اندازِ ملوکانہ
ناپختہ ہے پرویزی، بے سلطنتِ پرویزا

(کلیاتِ اقبال، اُردو ص ۳۱۸)

ایک اور جگہ کہتے ہیں متاعِ تیموری کے بغیر فقر صحیح معنوں میں فقر نہیں:

؎ نہ فقر کے لیے موزوں، نہ سلطنت کے لیے
وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری

(کلیاتِ اقبال، اُردو ص ۳۴۴)

تو فقر غلامی، کمزوری اور بے بسی کا نام!

؎ حذر اُس فقر و درویشی سے، جس نے
مسلماں کو سکھا دی سربزیری

(کلیاتِ اقبال، اُردو ص ۶۷۲)

لیکن فقیر طاقت کا استعمال سوچ سمجھ کر کرتا ہے۔ یہ نطشے کے فوق البشر کی طرح نہیں جس میں محض طاقت ہی سب کچھ ہے بلکہ فقر واردات مصطفٰےؐ ہے جو جملہ خوبیوں کے علاوہ جلال اور جمال کا حسین امتزاج ہے۔ کہتے ہیں

؎ فقر و شاہی وارداتِ مصطفٰےؐ است
ایں تجلیہائے ذاتِ مصطفٰےؐ است

(کلیاتِ اقبال، فارسی ص ۸۵۱)

؎ جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں، وہ طوفاں!

(کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۲۲)

مقام فقر

اقبال کے نزدیک اگر انسان میں فقر کی یہ خصوصیات یا اقدار پیدا ہو جائیں تو اس میں صفاتِ الٰہی پیدا ہو جاتی ہیں۔ وہ انسان کامل بن جاتا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں اس کی شخصیت مکمل شخصیت بن جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی تکمیلِ خودی اور تکمیل شخصیت ہے۔ وہ صحیح معنوں میں "خلیفۃ الارض" بن جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

؎ فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ اُو مولیٰ صفات

(کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۸۱۸)

؎ خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظلِ سبحانی

(کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۹۴)

اس مقام پر انسان ایک بہت بڑی طاقت بن جاتا ہے کہ سوائے خدا کے کسی سے نہیں ڈرتا، تمام دنیا پر حکومت کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

؎ ہر کہ حرفِ لا الٰہ از بر کند
عالم را گُم بخویش اندر کند

(کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۶۱)

امارت نہ بھی ہو تو بھی بڑے بڑے شہنشاہ اس سے کانپتے ہیں۔ اسی لیے اقبال نے کہا

ع نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے!

(کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۴۰)

اس ضمن میں شاہ بوعلی قلندر پانی پتیؒ کی مثال دیتے ہیں کہ کس طرح علاء الدین خلجی کے گورنر کے چوبدار نے اُن کے مرید کو جو گورنر کی سواری دیکھ کر کورنش نہ بجالایا، اپنا عصا اس کے سر پہ دے مارا۔ فریاد کرنے پر شاہ بوعلی قلندرؒ نے بادشاہ کو لکھا:

"اس گورنر کو سزا دو ورنہ تمہاری سلطنت کسی اور کو دے دی جائے گی!

باز گیر ایں عاملِ بدگوہرے ؎
ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے

(کلیاتِ اقبال فارسی ص ۲۶)

بادشاہ اس فقیر کے مقام کو جانتا تھا۔ آخرِ کار جب امیر خسروؒ کی وساطت سے بادشاہ نے معافی مانگی تو بوعلی قلندرؒ نرم ہو گئے۔

یہ واقعہ خدائی صفات، جلال اور جمال کی حسین مثال ہے۔

اس قسم کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ خلفائے راشدین کی زندگی اس فقر کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ تو گویا فقر معاشی بدحالی، مُفلسی، گداگری یا حرص کا نام نہیں، اور نہ ہی یہ ترکِ دُنیا کا نام ہے بلکہ فقر زندگی کا وہ طرز ہے جو جدّ و جہد سے پُر ہے اور تقویٰ یعنی عفّتِ قلب و نظر، قناعت اور توکّل ایسی دولت سے مالا مال ہے۔ ایسے ہی فقر کے لیے رسولِ اکرمؐ نے فرمایا تھا 'الفقرو فخری'، یعنی فقر میرے لیے باعثِ فخر ہے۔

نفسیاتی علاج

فلسفۂ فقر میں چار بنیادی باتوں سے بحث کی گئی ہے:

۱۔ فقیر خدا پر پختہ ایمان رکھتا ہے۔
۲۔ مقصدیت اس کی زندگی کا ایک اہم حصّہ ہے۔
۳۔ اس کی زندگی جدّ و جہد سے عاری نہیں، اور وہ گداگری کو معیوب سمجھتا ہے۔
۴۔ سوسائٹی یا مجلسی زندگی سے منقطع ہونا اس کا شعار نہیں۔

میرے نزدیک ان اقدار کو اپنانے والا مشکل مریض ہو سکتا ہے۔ مقامِ حیرت ہے کہ ماڈرن سائیکو تھریپی، کے کچھ مکتبہ ہائے فکر میں ان اقدار پہ عمل پیرا ہونے کی پُرزور سفارش کی گئی ہے۔ یہ اس فلسفۂ فقر سے تو آشنا نہیں، مگر جن اقدار پر عمل کرنے کی سفارش کرتے ہیں، ان سے اس فلسفۂ فقر کی صریحاً تائید ہوتی ہے۔ یہاں یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ فلسفۂ فقر زندگی بسر

کرنے کے ایک رویّہ یا روش کا نام ہے، اور اس رویّے کو اپنانے سے انسان میں تبدیلی رُونما ہوتی ہے۔ 'وجودی سائیکوتھریپی' کے اعتبار سے صحت مند رویّہ ایک صحت مند ذہن کے لیے اشد ضروری ہے۔ انسان کس قدر ہی مجبور کیوں نہ ہو، وہ حالات سے متعلق اپنا رویّہ اختیار کرنے میں ضرور آزاد ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ 'ماڈرن سائیکوتھریپی' مندرجہ بالا حقائق کے متعلق کیا نظریہ رکھتی ہے:

۱۔ خدا پر پختہ ایمان ہونا

ای۔ این ڈگر اپنی کتاب بعنوان Psychotherapy میں لکھتا ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے "خدا پر بھروسہ کرنے کی نسبت، انسانوں پر بھروسہ کرنا بے حد خطرناک ہے۔" (صفحہ ۲۹)

فلٹن جے شین اپنی کتاب Peace of Soul میں رقمطراز ہے:

"اپنے آپ سے اور دوسرے انسانوں سے بیگانگی، خدا سے علیحدگی کی وجہ سے ہے۔" (ص ۹)

۲۔ مقصدیت

وجودی سائیکوتھریپسٹ کے نقطۂ نظر سے، بے شمار ذہنی اُلجھاؤ اور نفسیاتی بیماریاں بے مقصد زندگی گزارنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ مقصدیت کے بغیر ذہنی طور پر صحت مند رہنا بہت دشوار ہے۔ جس انسان کے سامنے جینے کا کوئی مقصد نہ ہو، وہ اعصابی مریض ہو جاتا ہے۔ Frankl جو Logotherapy کے سکول کی ایک اہم شخصیت ہے، کہتا ہے:

"مقصد زندگی کو رواں دواں رکھتا ہے۔ زندگی ڈگمگاتی ہے، جب تک یہ اپنی موجودہ حالت سے ماورا ہونے کے لیے بسر نہ ہو۔"

Psychotherapy and Existentialism (ص ۱۲)

مقصدیت کے بغیر زندگی قطعاً مستحکم نہیں رہتی۔ وجودی خلا پیدا ہوتا ہے جو اُداسی، پژمردگی، خودکشی (ص ۴۳)، بیزاری اور محرومی کے احساس (ص ۱۴) کو جنم دیتا ہے۔

۳۔ جدّوجہد

جدّوجہد کے بغیر زندگی بے شمار نفسیاتی اُلجھنوں اور بیماریوں میں مبتلا ہوتی ہے۔ مورینو کے مطابق بغیر جدّوجہد کے کسی چیز کو حاصل کرنا انسان میں فخر پیدا نہیں کرتا Interpretation Personality Theory, Page 401. بارو سے کوشنگ کہتا ہے کہ زندگی کو نارمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہر وقت کوئی نہ کوئی کام، مکمل کرنے کے لیے سامنے

ہونا چاہیے Psychotherapy and Existentialism, p. 124.

Frankl کے مطابق غیر متحرک زندگی یا بیکاری یا د، ریٹائرمنٹ جس میں کوئی کام نہ رہے، اعصابی امراض کو جنم دیتی ہے۔ (ایضاً ص ۱۹) اس سلسلے میں Retirement Neurosis اور ——— Unemployment Neurosis اس کی مرغوب تراکیب ہیں (ایضاً صفحہ ۵-۱۲۴)

اگر زندگی سے اعلیٰ مقصدیت اور جدوجہد نکال لی جاتے تو گداگری اور مفلسی رہ جاتی ہے۔ چنانچہ دستِ سوال دراز کرنے سے اور دوسروں پر انحصار کرنے سے شخصیت میں بے شمار ذہنی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔

۴۔ سوسائٹی کا مقام

ڈاکٹر ایف جے فش جو ایک مشہور سائیکی اٹرسٹ ہے، سوسائٹی سے قطع تعلقی کو انسانی نشوونما کے لیے زہر ہلاہل سمجھتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جو لوگ دوسرے انسانوں سے الگ تھلگ رہتے ہیں، وہ طرح طرح کی نفسیاتی اور ذہنی بیماریوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں (ص ۵۹)۔

میرے نزدیک فلسفۂ فقر کو اپنانے کی جس قدر آج کے دور میں ضرورت ہے، اتنی شاید کبھی نہ تھی۔ ہر وقت دولت اکٹھی کرنے کی دوڑ ہے۔ رشوت ستانی، بلیک مارکیٹنگ کا دور دورہ ہے۔ اور اس افراتفری کے دور میں انسان اپنا ذہنی سکون کھو چکا ہے اور طرح طرح کی ذہنی بیماریوں میں مبتلا ہو رہا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان ماڈرن ایجادات سے فائدہ نہ اُٹھائے یا اس کے پاس روپیہ پیسہ نہ ہو، بلکہ یہ کہ خوب جدوجہد کرے ۔ مگر اعلیٰ مقصد اور توکل و قناعت کے بغیر نہیں۔

فلسفے کا مخالف فلسفی

سید حسین نصر

ترجمہ: محمد سہیل عمر

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں!
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

فکر اسلامی کی اشاعت اور اس کے تاریخی انقلابات سے تھوڑی بہت آگاہی رکھنے والا ہر شخص ابنِ سینا کے فلسفے پر ابو حامد محمد غزالی کی تنقید اور اسلامی اور یونانی مشائی فلسفے کی مخالفت سے واقف ہے ۔ یہ بھی معلوم ہے کہ غزالی نے اپنی کتاب مقاصد[1] میں ابنِ سینا اور مشائی مکتبِ فکر کے فلسفے کی تلخیص کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر تنقید بھی کی اور تہافت الفلاسفہ میں یہ کوشش کی کہ بو علی سینا اور فارابی کے فلسفہ کو جڑ بنیاد سے اکھاڑ پھینکا جائے ۔ انہوں نے اپنے خود نوشت احوال حیات المنقذ من الضلال[2] میں بھی اس فلسفے کے نقائص اور اس پر اعتراضات بیان کیے ۔ ان تینوں مقامات پر غزالی نے ان مکاتبِ فکر کے پیروکاروں پر کفر آمیز افکار کی تقلید کا الزام تک لگایا ہے[3]۔ لہٰذا غزالی اور فلسفے کی بحث میں اس پہلو کی تکرار بے معنی ہوگی ۔ یوں بھی فلسفے کے دشمن اور مخالف کے طور پر غزالی کا ایک ایسا تصور بن چکا ہے جس کے بارے میں مزید کچھ کہنا بے مصرف ہے ، خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جو ایران میں فکر و فلسفہ کی روایت کے دامن میں پروان چڑھے اور جنہوں نے غزالی کو زیادہ تر فلاسفہ خلف کے نقطۂ نظر سے دیکھا ۔

بایں ہمہ غزالی کی تصانیف کا اگر دقتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے اور فکر اسلامی کے مابعد کے ادوار میں ان کے نفوذ اور اہمیت کو سامنے رکھا جائے تو یہ پتہ چلے گا کہ اگرچہ غزالی ایک معنی میں فلسفہ دشمن تھے بلکہ شاید پانچویں صدی میں فلسفۂ مشائی کا زور توڑنے اور اشعری علم کلام کو قوت دینے والی سب سے اہم شخصیت تھے تاہم اس کے باوجود وہ خود بھی فلسفی اور حکیم تھے ۔ اپنی فلسفیانہ نظر اور تصانیف سے انہوں نے نہ صرف فلسفۂ مشائی کی عمارت منہدم کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا بلکہ بعد کی صدیوں میں فلسفیانہ سوچ کے سفر پر مثبت اثرات مرتب کیے ۔ ہماری تحریر کا مقصد غزالی کی فکر کے اسی فلسفیانہ اور حکیمانہ تناظر کو نمایاں کرنا ہے کیونکہ بو علی سینا اور فارابی کے فلسفے کی مخالفت تو پہلے ہی معروفِ خاص و عام ہے ۔
غزالی کی کتب پر غور کرنے سے ایک بنیادی چیز آشکار ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے

عقل و خرد پر توجہ دی ہے، ان کی اہمیت کی تائید کی ہے اور انسان کی فکری، دینی اور روحانی زندگی میں عقل کے مثبت کردار کا اقرار کیا ہے۔

اس معاملے میں غزالی فلاسفہ کے ساتھ ہیں اور اس کے لیے انہوں نے فقہا کے حنابلہ، صوفیاء کے ایک طبقے حتیٰ کہ متکلمین تک کے برعکس نقطۂ نظر اپنایا ہے۔ یہ تمام مکاتبِ فکر عقل اور منطق کے مخالف تھے۔

یہ درست ہے کہ غزالی کے ہاں عقل صرف منطقی اور ارسطا طالیسی معانی تک محدود نہیں ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اسے حقائقِ الٰہیہ کے ادراک کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے، لیکن اس کے باوجود انسان کے حصولِ کمال کے لیے عقل کی اہمیت پر زور دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس معاملے میں حکماً کے ہم خیال ہیں اور اپنے مخالف فلاسفہ سے عقل کی اہمیت اور عقلی و منطقی معقولات پر انحصار کرنے کی ضرورت پر متفق الرائے ہیں۔ اسلامی نظریات کے تمام مختلف مکاتبِ فکر کو سامنے رکھ کر اگر دیکھا جائے تو یہ نظر آتا ہے کہ فلسفۂ مشائی کی شدید مخالفت کے باوجود غزالی حیاتِ انسانی میں عقل و خرد کے کردار اور کسبِ کمال میں اس کے حصے کے مسئلے پر فلاسفہ ہی کے پہلو میں کھڑے ہیں[۴] اور ان فلاسفہ اور بہت سے دیگر صوفیاء کی طرح معرفت کو کلیدِ سعادت گردانتے ہیں، نیز انسان کے لیے معرفتِ حق تک دسترس کے امکان اور ایک علمِ برتر کے قائل ہیں۔

غزالی کی فکر کا یہ پہلو ان کے علمِ منطق سے اعتنا سے بھی ظاہر ہے۔ ان کی منطق پر یہ توجہ علمائے دین کے ایک طبقے (جس کی مثال ابنِ تیمیہؒ ہیں) کے برعکس ہے جنہوں نے منطق کی مخالفت کی[۵] ساتھ ہی ان کا یہ رویہ ان صوفیاء کے نقطۂ نظر سے بھی الگ نہیں تھا جنہوں نے انسان کو اپنے نفس سے رہائی دلانے اور شہوات و عالمِ نفسانی کی ساری ہوتی عقل تک محدود سوچ سے آزاد کرنے کے لیے صرف پائے استدلالیاں کو چوبیں بتانے ہی پر تکیہ کیا[۶]۔ غزالی نے نہ صرف یہ کہ منطق کو رد نہیں کیا بلکہ اس کو بہت اہمیت دی ہے اور اس موضوع پر اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ مقاصد کے علاوہ غزالی نے معیار العلم ارسطو کی منطق پر لکھی اور اس کے بعد محک النظر فی المنطق کے نام سے ایک مختصر کتاب بھی تالیف کی۔ اسی طرح غزالی کی ایک نادر تصنیف القسطاس المستقیم ہے۔ اس کا موضوع بھی منطق ہے البتہ اس کی بنیاد اس زمانے میں متداول ارسطو کی منطق کی بجائے قرآن کریم کی منطقی میزانوں پر رکھی گئی ہے۔ ابتکاری حیثیت رکھنے والی یہ کتاب "درحقیقت منطق قرآن کا بیان ہے۔ اس کے پانچ میزان یوں ہیں: تعادلِ اکبر، تعادلِ اوسط، تعادلِ اصغر، تلازم، تعاند۔"[۷]

اس کتاب کی اہمیت اور مابعد کی صدیوں میں اس کے نفوذ کا اندازہ ملا ہادی سبزواری کی

شرح منظومہ میں مذکورہ پنج میزان ماخوذ از القسطاس المستقیم کا حوالہ دیکھ کر ہوتا ہے۔[8] بنا بریں فلسفہ کے دشمن امام غزالی خود منطق کے عالم ٹھہرتے ہیں، ایسا عالم جس نے منطق کی اشاعت میں حصہ لیا اور اس علم میں گراں قدر تصانیف چھوڑیں جو بلاشبہہ فلسفہ مشائی اور دیگر علوم نظری اور حکمت ہائے استدلالی کی بنیاد ہیں۔

غزالی ان مفکرین کے زمرے میں آتے ہیں جنہوں نے فلسفے پر فقط عقائد یا احساسات کے اعتبار سے ہی تنقید نہیں کی بلکہ ان کی فلسفے پر تنقید فلسفیانہ تنقید[9] تھی۔ تہافت میں ان کی کوشش ہے کہ مشائی فلاسفہ کی آراء کا تجزیہ فلسفیانہ انداز اور فلسفیانہ تجزیہ کاری کے نقطۂ نظر سے کیا جائے۔ یہ چیز حدوث و قدم کی بحث سے بالخصوص نمایاں ہے جو تہافت کا سب سے اہم فلسفیانہ مبحث ہے؛ اسی لیے ابن رشد نے تہافت التہافت میں ہر موضوع سے بڑھ کر اس موضوع پر غزالی کے نظریات کا تجزیہ کیا ہے اور جواب دیا ہے۔[10] غزالی کی کوشش تھی کہ زمان و مکان، علیت اور دیگر مقولات پر جو مسئلہ حدوث و قدم میں لازماً درپیش آتے ہیں فلسفیانہ طریقے سے بحث کی جائے۔ البتہ یہ نکتہ واضح ہونا چاہیے کہ غزالی نے کس حد تک شیخ الرئیس کے نظریات کو سمجھا اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ان آراء کو پرکھا؟ مکتب مشائی کے پیروکاروں نے غزالی کو فلسفیانہ فہم و ادراک سے عاری جانا ہے اور اس میں شک نہیں کہ غزالی فلسفے میں اپنے استاد خود تھے اور صدیوں سے بوعلی سینا کے فلسفے کے استادوں اور صاحب نظر لوگوں نے جس طرح ان کی آراء کو سمجھا غزالی اس طرح نہیں سمجھ پاتے تھے اور اسی لیے ان کی نظر اس فلسفے کے اصولوں تک نہیں پہنچی۔ اس کے باوجود فلسفے پر غزالی کی تنقید کو نری کلامی یا اعتقادی تنقید نہیں جاننا چاہیے بلکہ ایک فلسفی کی فلسفے پر فلسفیانہ تنقید سمجھنا چاہیے۔ جو شخص بھی غزالی کی فکر کے فلسفیانہ پہلوؤں پر نظر ڈالنا چاہتا ہو اسے فلسفے پر غزالی کی تنقیدات کا فلسفے کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنا چاہیے۔

غزالی نے اسماعیلیہ فرقہ پر جو تنقید کی اس میں اگرچہ فلسفے سے زیادہ سیاسی پہلو غالب تھا تاہم اسے بھی فلسفیانہ رنگ سے خالی نہیں کہا جا سکتا۔ المنقذ من الضلال کی تالیف سے قبل غزالی نے اسمٰعیلی نظریات کا مطالعہ کیا تھا اور چونکہ ابو حاتم رازی، حمید الدین کرمانی اور ناصر خسرو وغیرہ اسمٰعیلی مفکرین اپنے زمانے کے نمایاں فلسفیوں میں شمار ہوتے تھے لہٰذا ان کی فکر کا مطالعہ غزالی کو بلاشبہہ فلسفیانہ سوچ بچار کے میدان میں لے گیا ہوگا۔ پھر غزالی نے فضائح الباطنیہ کے نام سے ایک مبسوط کتاب اور حجۃ الحق، قواصم الباطنیہ کی طرح کے چھوٹے چھوٹے رسائل بھی لکھے جن میں ان کی کوشش تھی کہ حقائق عالم روحانی تک دسترس اور معرفت خداوندی کے حصول کے لیے امام معصوم سے تعلیم پانے کی ضرورت کے جو دعاوی

اسمٰعیلیہ نے کیے تھے ان کو رد کیا جائے"۔ اگرچہ ان تالیفات میں فلسفیانہ استدلال و برہان سے زیادہ جدل و مناظرہ کا رنگ ہے تاہم فلسفیانہ اعتبار سے بھی غزالی کا ردِ اسمٰعیلیہ اہم قرار پاتا ہے۔ اسی لیے اسمٰعیلیہ کے پانچویں مستعلوی[۳] داعی علی بن محمد الولید (یمن) نے فضائح الباطنیہ کا جو مفصل جواب دیا اس میں صرف اسمٰعیلیوں کے بعض آراء و افکار پر غزالی کے شبہات ہی پر بحث نہیں کی بلکہ عقل اور وحی کے رابطہ اور تعلیم (لدنی) کے بارے میں غزالی کے نقطۂ نظر پر بھی فلسفیانہ اعتبار سے گفتگو کی ہے۔[۱۳]

غزالی کی فکر کا اہم ترین فلسفیانہ تناظر علم و معرفت کا مستند ہے۔ صوفیاء سلف میں سے کچھ لوگوں نے اپنی تحریروں میں علم و شناخت کے مسئلے پر قطعاً توجہ نہیں دی۔ متکلمین سابقہ نے بھی عقل کو عالم بالا[۱] کے حقائق کی معرفت سے لاچار قرار دیا تھا۔ ان دونوں کے برعکس غزالی اس بات کے معتقد ہیں کہ انسان حق تعالیٰ کو پہچاننے اور یقین و معرفت تک پہنچنے کی قدرت رکھتا ہے۔ ان کی ساری زندگی حصولِ معرفت اور یقین تک رسائی کی کوشش میں گزری[۱۴] اور ان کی اہم ترین تحریروں میں عقلِ ماورائی، ذہن کی قوت استدلال اور عالم قدس سے رابطہ جیسے امور پر توجہ ہر جگہ ہویدا ہے۔ ان کی پیش کردہ علم لدنی کی تعریف، عقل کی گوناگوں مراحل میں درجہ بندی، جس کا بلند ترین درجہ عقلِ انبیاء ہے۔ عقل اور وحی کا تعلق، حقائق ازلی کی شناخت کا امکان، علمِ الٰہی کا حصول، عقلِ استدلالی اور اشراق کا جوڑ جیسے مباحث کے اثرات ان کے زمانے کے بعد سہروردی سے لے کر ملا صدرا اور شاہ ولی اللہ تک بہت سے مسلمان مفکرین اور فلاسفہ کی فکر میں وافر نظر آتے ہیں۔ جہاں تک فلسفہ کے اصل مسائل کے فہم کا تعلق ہے یہ صراحت سے کہا جا سکتا ہے کہ غزالی ان مباحث پر غور و پرداخت اور چھان بین کرنے والے اہم ترین مفکر ہیں۔ اسلام کی فکری تاریخ میں کم لوگ ہوں گے جن کی فکر کے اثرات ان فلسفیانہ مباحث میں اتنے دوررس ہوتے ہوں۔

علوم کی تقسیم بندی کا مسئلہ علم اور مناہج شناسی سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور مسلمان فلسفی اسے فلسفے کے بنیادی مباحث میں سے جانتے تھے۔ کندی سے لے کر ملا صدرا اور شاہ ولی اللہ تک اکثر مسلمان مفکرین نے اس پر توجہ دی ہے۔ فلاسفہ تو خاص طور پر اس کی اہمیت کے قائل رہے ہیں اور اس کے بارے میں غور و فکر کرتے رہے ہیں۔ مختلف شعبہ ہائے علوم اور معرفت کی گوناگوں شاخوں کے مابین وحدت پیدا کرنے میں چونکہ اس بحث کو پورا دخل حاصل تھا لہٰذا غزالی نے متکلمین کی بجائے اپنے زمانے سے پہلے کے صوفیاء و فلاسفہ کی پیروی میں اس موضوع سے خاص اعتنا برتا ہے اور احیاء العلوم الدین میں اس کو واضح کیا ہے۔ البتہ غزالی کے ہاں علوم کی بنیادی تقسیم فرضِ عین اور فرضِ کفایہ کے تحت ہے۔ یہ فلسفیانہ نہیں بلکہ فقہی رنگ ہے۔ تاہم ان دو کلی مقولات کے اندر

غزالی نے ان تمام گوناگوں علوم پر گفتگو کی ہے جن پر فلاسفہ کی توجہ رہی ہے اور بعض فلسفیوں مثلاً فارابی نے احصاء العلوم کے نام سے ان پر تحریریں بھی چھوڑی ہیں۔ غزالی کے ہاں پائی جانے والی قسم بندی کے اصولِ اوّلیہ اگرچہ سابقہ فلاسفہ کی نگارشات سے مختلف ہیں لیکن علوم کی شاخوں مثلاً علوم عقلی، علوم عقلی و نقلی کا تعلق، وحی اور تکلیف شرعی وغیرہ پر بحث میں بھی نفس توجہ فلسفیانہ ہی رہی ہے اور فلسفۂ مشائی پر حملوں کے باوجود علوم کی قسم بندی کے معاملے میں ان کے نظریات ابن سینا، فارابی اور کندی کی تحریروں سے کاملاً ہم آہنگ ہیں اور اسلامی فکریات میں علوم کی قسم بندی پر مبنی مکمل تحقیق میں غزالی کے افکار کا جائزہ لینا ضروری ٹھہرتا ہے۔ یہ جائزہ فقط فقہی یا تاریخی اہمیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ فلسفیانہ حیثیت کے لحاظ سے ہوگا۔ غزالی نے علوم کی جو تقسیم کی ہے اس میں اپنے معاصرین کے کلام اور فقہائے اہلِ دنیا کی مذمت کی ہے اور دانش محض یا معرفت کی جو تصوف کی مترادف ہے تعریف کی ہے اور چونکہ ان کے لیے تصوف اور معرفت توام تھے اور ایک عقلانی جہت کے حامل تھے لہٰذا ان کی کی ہوئی علوم کی تقسیم بندی بھی فلسفیانہ رنگ میں ہے بشرطیکہ فلسفے کو اس کے کلی معنی میں سمجھا جائے اور صرف مشائی فلسفے تک محدود نہ قرار دیا جائے۔

علوم دینی میں غزالی نے جو تصانیف چھوڑی ہیں ان میں بھی فلسفیانہ پہلو پر پوری توجہ دی گئی ہے۔ ان سے پہلے کے فلاسفہ بالخصوص ابنِ سینا نے قرآن کریم کی چند فلسفیانہ تفسیریں لکھی تھیں۔ شیخ الرئیس نے آیۂ نور کی تفسیر پر خاص توجہ دی اور اس آیت مبارکہ پر پہلی حکیمانہ اور فلسفیانہ تفسیر سپرد قلم کی جس سے اس روایت کا آغاز ہوا جو ہمیں بعد میں غزالی، ملا صدرا اور بہت سے دوسرے مسلمان مفکرین میں جاری نظر آتی ہے۔ البتہ آیۂ مذکورہ کی جو تفسیر غزالی نے مشکوٰۃ الانوار میں کی ہے وہ اگرچہ ابنِ سینا کی اشارات میں بیان کردہ تفسیر سے بہت مختلف ہے مگر اس سے بے تعلق نہیں۔ اپنی کتب مثلاً جواہر القرآن میں غزالی نے جس تفسیری روش کو اختیار کیا اور کتاب آسمانی کی تاویل اور تفسیر کے مسئلے کو جس انداز میں بیان کیا وہ بعد کے دور میں فلاسفہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور اس کی فلسفہ و حکمت کی جہت ملاصدرا کی اسرار الآیات اور خاص طور پر آیۂ نور پر ان کی تفسیر میں نمایاں ہے۔ فلسفۂ اسلامی میں مابعد کی تبدیلیوں اور سہروردی کے ہاں تفسیرِ قرآن کو فلسفیانہ فکر سے مربوط کرنے (کی کوشش) کو سامنے رکھیے تو علوم قرآنی کے ضمن میں غزالی کی تحریروں کی فلسفیانہ اہمیت واضح ہو جائے گی۔

علم کلام میں اگرچہ غزالی ابوالحسن اشعری کے پیرو اور مشائی فلاسفہ کے موقف کے سخت مخالف تھے تاہم علمِ کلام میں فلسفیانہ مباحث کی بناء انہی کے ہاتھوں پڑی اور وہ واقعی فلسفیانہ علمِ کلام کے موسس ٹھہرتے ہیں جو بعد کو فخر الدین رازی، میر سید شریف جرجانی اور عضد الدین ایجی جیسے متکلمین

کے ہاں کمال کو پہنچا۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے مورخین مثلاً ابن خلدون وغیرہ نے جس چیز کو "کلام متاخرین" کا نام دیا ہے اس کا آغاز اگرچہ غزالی کے استاد امام الحرمین جوینی سے ہوتا ہے لیکن اس فلسفیانہ علم کلام کی بنا ڈالنے میں اساسی کردار غزالی کی الاقتصاد فی الاعتقاد جیسی تصنیفات نے ادا کیا۔ غزالی کا علم کلام فلسفے کا مخالف ہے مگر خود ایک فلسفیانہ جہت رکھتا ہے اور اگر لفظ فلسفہ کو اس کے متداول معنی میں استعمال کریں تو یہ قبول کرنا پڑے گا کہ غزالی کی تصانیف فلسفیانہ فکر کے اہم منابع میں سے ہیں، گو مشائی فلسفہ کے اعتبار سے فلسفہ نہ کہلائیں۔ حادث اور قدیم کا ربط، علت و معلول، جسم کی جوہریت، جزو لایتجزیٰ، علم اشیاء وغیرہ جیسے مباحث ان کی کتب میں منطق واستدلال کے سہارے بیان ہوتے ہیں اور ایسے انداز میں ان کی تفصیل دی گئی ہے جو ان کی تحریر کو اشاعرہ اور دیگر متکلمین سابقہ سے مکتب فکر سے جدا کرتا ہے باوجودیکہ انھوں نے اشاعرہ کے علم کلام کی بنیاد کا دفاع کیا اور وہ خود اس مکتب فکر کے اہم ترین مفکرین میں شمار ہوتے ہیں۔

فلسفۂ اسلامی کے مابعد کے مکاتب فکر سے غزالی کا رابطہ دیکھنے کے لیے سب سے پہلے مکتب اشراق کی پیدائش میں ان کی تصانیف کی اہمیت کا جائزہ لینا چاہیے۔ ابتدا میں شاید یوں معلوم ہوگا کہ غزالی کا نقطۂ نظر سہروردی کے افکار سے سرے سے لگا نہیں کھاتا اور یہ دونوں مشہور مفکرین فکر اسلامی کے دو متقابل نقطوں سے متعلق ہیں۔ لیکن مزید غور کرنے پر دونوں کے درمیان ایک گہرا ربط آشکار ہوسکتا ہے۔ اولاً یہ کہ فلسفۂ مشائی پر غزالی کی تنقید نے سہروردی کی تنقید فلسفۂ مشائی کے لیے زمین ہموار کی۔ ثانیاً، عقل اور تعلقِ عقل و وحی کے بارے میں حکمتہ الاشراق اور سہروردی کی دوسری تصانیف میں جو کچھ موجود ہے وہ غزالی کے نقطۂ نظر سے چنداں دور نہیں بلکہ بہت سی جگہوں پر ایک ہی ہے۔ تیسری چیز یہ کہ عرفاء اور حکماء میں غزالی پہلے شخص ہیں جنھوں نے نور اور تفسیر آیۂ نور کے باب میں اس اسلوب میں گفتگو کی جو بعد کو اشراق کہلایا۔

غزالی سے پہلے کے مفسرین نے قرآن میں اللہ کے بارے میں استعمال ہونے والے لفظ نور کو مجاز پر محمول کیا تھا اور عام نورِ محسوس ہی کو حقیقی نور سمجھا تھا[۱۵]۔ جبکہ غزالی مشکوٰۃ الانوار میں واضح طور پر لکھتے ہیں کہ فقط نورِ الٰہی نورِ حقیقی ہے اور اس کے سوا جس چیز کو بھی نور کہیے وہ مجاز کے حکم میں ہوگی۔ یہی نادر نظریہ دراصل حکمتِ اشراق کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ اشراقیت میں نور وہ حقیقت اور وہ وجود ہے جسے مطلق معنی اور کامل صورت میں صرف ذات احدیت کے لیے برتا جاسکتا ہے۔ نور اسم الٰہی ہے اور ماسوی اللہ کے لیے جب بھی نور کہیں گے تو یہ صرف مجازاً نور ہوگا۔ مشکوٰۃ الانوار میں بیان کردہ بحث در بارۂ نور کا اثر سہروردی پر اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا کہ اب تک جانچا گیا ہے۔

تاریخ فکرِ اسلامی میں غزالی کے ظہور کو فلسفہ۔ استدلال پر تنقید، عقل و وحی کے ربط کی بحث اور نور کے عرفانی اور حکیمانہ معنی میں توضیح، تینوں اعتبار سے مکتب اشراق کی پیدائش میں موثر جاننا چاہیے۔ شہاب الدین سہروردی یقیناً ان کی کتب سے براہ راست یا عین القضاۃ ہمدانی جیسے عارفوں کے ذریعے آشنا رہے ہوں گے۔

غزالی کا اثر بعد کی صدیوں میں فلسفیانہ عرفان پر بھی نمایاں ہے۔ عین القضاۃ سے لے کر ابن عربی صدر الدین قونوی، جیلی، عبدالرزاق کاشانی تک متصوفین کا وہ سارا سلسلہ جو عرفان نظری یا فلسفیانہ عرفان پر بحث کرتے رہے، آثارِ غزالی سے واقف تھے۔ خود غزالی کو بھی الرسالۃ اللدنیہ، مشکوٰۃ الانوار، رسالۃ الطیر، معارج القدس فی معرفۃ النفس، المعارف العقلیہ اور لباب الحکمۃ الالٰہیہ جیسی تصانیف میں عرفان نظری کے مذکور مکتب فکر کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ غزالی کی اس نوع کی تصانیف ایک بہت اہم فلسفیانہ پہلو کی حامل ہیں جس سے ابن ترکہ اور بعد کے ایرانی فلاسفۂ متاخرین نے بہرہ وافر پایا۔ ان فلاسفہ کی عرفانِ نظری پر خاص توجہ رہی ہے۔

ان رسائل میں عرفانِ نظری کے بہت سے اساسی مباحث بیان ہو گئے ہیں مثلاً علم لدنی، جس کا امکان غزالی تسلیم کرتے ہیں اور اسے طریق سیر و سلوک اور راہِ حق کا مقصودِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ یہ علم تزکیۂ نفس، تصفیۂ قلب اور راہِ معرفت کے رہبر کے سامنے سر جھکا دینے سے حاصل ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ علمی اور عقلی جہت پر بھی محتوی ہے۔ یہ مبحث ناقابلِ تعریف فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس کا ثبوت مابعد کے فلاسفہ مثلاً ملا صدرا میں نظر آتا ہے۔

معاد کے بارے میں بھی غزالی کے مباحث فلسفیانہ اور عرفانی اعتبار سے غایت اہمیت کے حامل ہیں۔ جن لوگوں نے اسلام میں فکر و فلسفہ کی تاریخ پر غور کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ اگرچہ شیخ الرئیس اور بعض دوسرے فلاسفۂ سلف نے مسئلہ معاد پر کتابیں لکھی تھیں لیکن اس موضوع کی تفصیل بعد کی صدیوں کے فلاسفہ کے ہاتھوں انجام پائی۔ ملا صدرا کا نام خاص طور پر لیا جا سکتا ہے جن کی اسفار میں اسلامی فلسفیوں کی کتابوں میں سے سب سے زیادہ مفصل بحث اس موضوع پر شامل ہے۔ ان کی پیروی میں قرون اخیر کے دیگر حکماء نے بزرگ مثلاً ملا عبداللہ زنوزی، ملا علی زنوزی اور حاجی ملا ہادی سبزواری وغیرہ نے معاد کے موضوع پر بہت سے رسائل سپرد قلم کیے[۱۹]۔ خود ملا صدرا نے اسفار میں جہاں معاد کی بحث کی ہے وہاں غزالی کی تعریف کی ہے۔ ان کے مکتب فکر کے پیرو بھی اس فلسفیانہ بحث میں خود کو آثار غزالی کا مرہونِ منت سمجھتے تھے[۲۰]۔ سہروردی کی حکمۃ الاشراق پر ملا صدرا کا حاشیہ ان کا فلسفیانہ شاہکار ہے۔ اس میں بھی معاد کی بحث میں غزالی کا ذکر موجود ہے اور صدر المتألہین نے کوشش کی

ہے کہ حکمت متعالیہ کے اصول خاص طور پر وحدت و اصالت وجود، تشکیکِ وجود[18]، حرکتِ جوہریہ وغیرہ اور فلسفیانہ بیان کے سہارے اس موضوع پر غزالی اور ابن سینا کی آرا کا تضاد حل کیا جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ چیز بھی عیاں ہے کہ معاد کے بارے میں ملا صدرا نے غزالی کی آرا سے بلاشبہ بہرہ وافر پایا تھا۔[19]

مذکورہ بالا اجمالی بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اکثر لوگوں کے ذہنوں میں فلسفے سے غزالی کے ربط کا جو تصور ہے وہ خلاف واقع ہے۔ ایران میں اسلامی مکتب فلسفہ کے پیروان کو عام طور پر صرف فلسفے کے دشمن اور مخالف کے طور پر جانتے ہیں۔ عرب دنیا میں بیشتر یورپی مستشرقین کا موقف مانا جاتا ہے اور ان کی دیکھا دیکھی غزالی کو علوم عقلی کا مخالف اور اسلامی تہذیب میں ان علوم کے انحطاط کا اصلی سبب بتایا جاتا ہے۔ پاکستان اور ہندوستان میں ایک طبقہ ان کو ڈیکارٹ اور اس کی تشکیک کا پیش رو سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ ان کی مخالفتِ فلسفہ کو نظر انداز کرتے ہوئے نجات دہندۂ فلسفہ کے عنوان سے ان کی تعریف کرتا ہے۔ ان تمام نظریات میں صداقت کا ایک نہ ایک پہلو تو موجود ہے مگر کوئی بھی حقیقت بیان نہیں کرتا۔ غزالی فلسفہ مشائی کے مخالف ضرور تھے مگر منطق اور استدلال سے انہیں کوئی عناد نہ تھا۔ علوم عقلیہ میں سے ہر ایک کی تعریف میں اس علم کی حدود ملحوظ رہی ہیں۔ جب یہ علوم اپنی حدود سے تجاوز کر کے دعوے کرتے تو غزالی ان کی مخالفت کرتے ورنہ خود ان علوم سے انہیں عداوت نہ تھی۔ ڈیکارٹ اور سترھویں صدی کے فلاسفہ کے پیش رو وہ یقیناً نہ تھے۔ اگر ان فلاسفہ کی کتابیں غزالی تک پہنچ گئی ہوتیں تو وہ یقیناً ایک اور "تہافت" رقم کرتے جو شیخ الرئیس اور فارابی کے خلاف لکھی جانے والی "تہافت" سے کہیں زیادہ تند و تیز ہوتی۔ وحی کی مدد سے عقل کی علم لدنی تک رسائی کا امکان دیکھتے ہوتے وہ ان فلسفیوں کے افکار پر یقیناً تعجب کرتے۔

آخر میں یہ بات بھی قبول کرنا ہو گی کہ غزالی ابن سینا اور ملا صدرا کی طرح اسلامی فلسفی نہ تھے۔ تاہم فلسفے کا یہ مخالف اپنے طور پر ایک ایسا حکیم تھا جس کا اثر فلسفۂ اسلامی میں پھیلا ہوا ہے۔ آسمانِ معارفِ اسلامی کے اس درخشندہ ستارے کی اہمیت کا از سرِ نو جائزہ لیا جانا چاہیے جس میں کلام، فقہ، تفسیر، تصوفِ عملی اور اخلاقیات کے لیے ان کی خدمات کے علاوہ ان کی فلسفیانہ اہمیت پر بھی توجہ دی جائے تاکہ افراط و تفریط سے الگ ہو کر غیر جانبداری سے ان کی صورتِ علمی سب کے لیے روشن ہو سکے۔ آثارِ غزالی کی فلسفیانہ جہات اور بعد کے زمانے میں ان کے اثرات پر غور و تفحص سے واضح ہو جائے گا کہ مغرب والوں نے ان کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کے لاطینی ترجمے سے ان کو جس معنی میں فلسفی سمجھا تھا اس معنی میں اگرچہ وہ فلسفی نہیں تھے تاہم عالم اسلام کے مشرقی علاقوں، خاص طور پر ایران

میں، بعد کے زمانے میں جس طرح فلسفہ پروان چڑھا اس میں ان کا قابلِ توجہ حصہ ہے۔ ایران کے اس عظیم مفکر کے اثرات ملا تیشیا سے لے کر اندلس و مغربِ اسلامی تک غالب رہے ہیں۔ ایران میں ان کے بعد جو مکاتب فلسفہ ابھرے وہ قرون اخیر میں ایران کی اسلامی ثقافت کا درخشاں ترین پہلو ہیں اب تک ان مکاتب پر غزالی کے اثرات کا جو جائزہ لیا گیا ہے وہ نامکمل ہے۔ غزالی کے اثرات اس سے زیادہ ہیں۔

ان کے اپنے زمانے میں فلسفے کے جو معنی رہے ہوں اس کے لحاظ سے وہ فلسفے کے دشمن تھے لیکن فلسفے کے کلی اور متداول معانی کے اعتبار سے انہیں حکیم اور فیلسوف ہی کہنا چاہیے۔

حواشی

۱۔ مقاصد الفلاسفہ فلسفۂ مشائی کی سہل اور واضح ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ اس کا لاطینی ترجمہ بھی ہو چکا ہے جس کا مغرب میں بہت شہرہ ہوا۔ دراصل یہ کتاب ابن سینا کے دانش نامۂ علائی کا عربی ترجمہ ہے جس میں ریاضیات کا حصہ شامل نہیں۔ غزالی کی فلسفیانہ مباحث کو آسان کر کے لکھنے کی روش اس کتاب میں پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں تک کہ بہت سے فارسی اہل زبان کے لیے جو کسی حد تک عربی جانتے ہیں مقاصد کو سمجھنا فارسی میں دانشنامہ پڑھنے سے آسان ہے۔ مقاصد، دانشنامۂ علائی کا سیدھا سیدھا ترجمہ ہے۔

یہ بات پہلی مرتبہ سید احمد خراسانی مرحوم کے توسط سے منکشف ہوتی۔ رجوع کیجیے:

"فلسفہ ومنطق کے بارے میں غزالی کا موقف"، دکتر محمد خوانساری، مجلۂ معارف مجلد اول، شمارہ ۳، آذر، اسفند، ۱۳۶۳، ص ۱۴-۱۱۔ اس کے علاوہ دیکھیے مقاصد، فارسی ترجمہ از دکتر محمد خزائلی، طہران، ۱۳۳۸۔

۲۔ المنقذ کا کئی بار فارسی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: اعترافات غزالی، ترجمہ از زین الدین کیانی نژاد، طہران، ۱۳۴۵؛ راہنمائے گمراہان، ترجمہ، محمد مہدی فولادوند، طہران، ۱۳۴۸؛ شک وشناخت، ترجمہ، صادق آئینہ وند، طہران، ۱۳۶۰۔

۳۔ فارسی میں دو مستند کتب غزالی کے بارے میں ایسی ہیں جن میں غزالی اور فلسفہ کی مخالفت پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ غزالی نامہ از مرحوم جلال ہمائی اور فرار از مدرسہ، دکتر زرین کوب۔ ہمائی مرحوم کی کتاب شاید سب سے قابل قدر کتاب ہے جو اب تک غزالی اور ان کی فکریات پر لکھی گئی ہے اور اس میں فلسفۂ مشائی کے مقابلے میں غزالی کا موقف اور اشعری علم کلام کا دفاع نہایت وضاحت اور اسعان نظر سے بیان ہوا ہے۔

۴۔ چھٹے باب، نصیحۃ الملوک میں غزالی کہتے ہیں:

"ہر صاحبِ خرد کو خرد علم تک رہنمائی کرتی ہے اور جو صاحبِ دانش ہو مگر صاحبِ خرد نہ ہو اس کے کام اُلٹے ہوتے ہیں۔ جس کے پاس خرد اور دانش دونوں کامل ہوں وہ دنیا میں یا تو پیامبر ہوگا یا حکیم یا امام۔ لوگوں کے لیے ساری خیر اور عزّ و شرف اور دو جہاں کی صلاح خرد ہی سے ہے۔"

نصیحۃ الملوک، بہ تصحیح جلال الدین ھمائی، طہران، ۱۳۵۱، ص ۲۷۴۔ نیز رجوع کیجیے "ارزش عقل از نظر غزالی"، زین الدین کیائی نژاد، معارف اسلامی، دورہ اوّل، شمارہ ۳، ص ۱۹۹ - ۲۰۸۔

۵۔ ر۔ک الرد علی المنطقیین، بمبئی، ۱۹۴۹ء دکتر زریاب خوئی نے اپنے مقالے بعنوان "غزالی و ابن تیمیہ" معارف اسلامی، دورہ اوّل، شمارہ ۳، ص ۹۸-۷ میں منطق کے مسئلے پر غزالی اور ابنِ تیمیہ کے اختلاف پر عالمانہ بحث کی ہے۔

۶۔ یاد رہے کہ مولانا روم نے جو "پائے استدلالیاں چوبیں بود" کہا تو اس میں نہ صرف عقل قدسی کی مخالفت موجود نہیں بلکہ عشق کی اہمیت کی تاکید کرنے کے ساتھ معرفت کی اہمیت اور عشق الٰہی کے معرفتِ حق اور حقائق عالمِ قدس سے توام ہونے پر بھی برابر توجہ دی ہے۔ جیسا کہ فرمایا "عقل جزئی عقل را بدنام کرد"۔ نیز مولانا راہِ حق میں علم کی اہمیت کے مؤید ہیں البتہ اس علم کو عقلِ الٰہی کے مہبط یعنی قلب کی راہ سے اور چشمِ دل باز کرنے کے ذریعے حاصل کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔ جیسا کہ فرمایا:

علم راہ حق و علم منزلش
صاحب دل داند آں را با دلش

۷۔ ر۔ک دکتر خوانساری کا مقالہ، مذکورہ بالا، ص ۳۰

۸۔ سبزواری کی شرح منظومہ کا شعر

"تلازم تعاند تعادل
من اصغر اوسط اکبر"

غزالی کے میزان ہائے مذکورہ کی طرف واضح اشارہ ہے۔

۹۔ ر۔ک دکتر زریں کوب فرار از مدرسہ

۱۰۔ فلسفہ اسلامی کے بارے میں مغربی کتب میں بھی غزالی کے حوالے سے اس موضوع پر توجہ دی گئی ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے: او۔ لی مین ۔ قرونِ وسطیٰ کے اسلامی فلسفہ کا تعارف،

(انگریزی) نیویارک، ۱۹۸۵ء

۱۱۔ ر۔ک "غزالی اور اسمٰعیلیہ" از فرہاد دفتری، معارف ، دورہ اوّل، شمارہ ۳، ص ۱۹۱۔

۱۲۔ اسمٰعیلیوں کا وہ گروہ "مستعلوی" کہلاتا ہے جو المستنصر باللہ کی وفات کے بعد المستعلی باللہ کا پیروکار ہوا۔ (حاشیہ مترجم)

۱۳۔ ر۔ک دامغ الباطل، تصحیح مصطفیٰ غالب، ۲ جلد، بیروت ۱۹۸۲ء ہنری کوربن نے غزالی کے حملوں کے جواب میں اس اسماعیلی تحریر پر ایک مقالہ لکھا ہے۔ دیکھیے: "غزالی کے مناظرے کا اسماعیلی جواب" (انگریزی) در سید حسین نصر (مرتب)، اسلامی ثقافت میں اسمٰعیلی حصہ (انگریزی) تہران، ۱۹۷۷ء ص ۶۸ – ۹۸ –

۱۴۔ ر۔ک فرید جبر کی کتاب، "غزالی کے تصور ایقان کا نفسیاتی اور تاریخی جائزہ" (فرانسیسی) پیرس، ۱۹۵۸ء۔ یہ کتاب آثارِ غزالی میں معرفت اور یقین کے بارے میں تفصیلی بحث کرتی ہے۔

۱۵۔ نور کو مجاز پر محمول کرنا اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ تمام متقدمین نورِ محسوس ہی کو نورِ حقیقی سمجھتے تھے۔ کسی شے کو مجاز پر محمول کرنے سے مجاز ہی کو حقیقی سمجھنا متبادر نہیں ہوتا۔ تفسیری روش کا یہ فرق متقدمین اور متاخرین کے اسالیبِ بیان کا فرق ہے۔ متقدمین بالعموم متشابہات کے سلسلے میں لفظاً ترجمہ یا نقل پر اکتفا کرتے تھے لہٰذا اس ضمن میں ان کا سکوت مصنف کے پیش کردہ مفہوم پر دال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (حاشیہ مترجم)

۱۶۔ مثال کے طور پر دیکھیے: لمعات الٰہیہ و انوار جلیہ، اسرار الحکم کا آخری حصہ اور شرح منظومہ۔

۱۷۔ آخوند ملا صدرا اس بات کے قائل ہیں کہ اعاظم حکماء میں سے صرف ابنِ سینا اور فارابی نے معقول انداز میں معادِ جسمانی کی صحت کے سبب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شیخ اعظم، شیخ کامل امام غزالی نے بھی معادِ جسمانی کی توجیہ اور اس کے حق میں ہونے کے بارے میں شیخ الرئیس کے فرمودات سے کامل تر اور قابلِ توجہ مباحث بیان کیے ہیں۔ لہٰذا شیخ فلاسفۂ اسلام (سینا) کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

ویقرب منہ ما ذکرہ الشیخ الغزالی فی بعض منثورات لہ انہ لقول:
ان اللذات المحسوسة الموعودة فی الجنة من اکل و نکاح
یجب التصدیق بامکانہا، واللذات کما تقدم حسیّة وخیالیة و

عقلیہ ۔۔۔۔)

شرح بر زاد المسافر ملاصدرا در معاد جسمانی، تالیف سید جلال الدین آشتیانی، طہران، ۱۳۵۹، ص ۲۴۲ عبدالرزاق لاہیجی نے بھی گوہر مراد میں معاد کے بارے میں غزالی کے نظریات سے بحث کی ہے۔

۱۸۔ "تشکیکِ وجود" ملاصدرا کی قائم کردہ اصطلاح ہے۔ تشکیک کے لغوی معنی تو شک اور تردید کے ہیں۔ صدرا کے ہاں اس کا مفہوم اس اصول کا ہے جو علت و معلول میں تقدم و تاخر کے مسئلے سے متعلق ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"لان التشکیک هو ان یکون اللفظ واحد المفهوم لکن الامور التی یتناولها ذلک المفهوم المختلف بالتقدم و التأخر"۔
اسفار، ج ۱، ص ۴۲۔

(اگر کوئی لفظ ایک ہی معنی رکھتا ہو لیکن جن امور پر اس معنی کا اطلاق ہو وہ باعتبارِ تقدم و تاخر متفاوت ہوں تو اسے تشکیک کہیں گے) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اسفار، ج ۲، ص ۱۔ (حاشیہ مترجم)

۱۹۔ ہ۔ک۔ ہنری کوربن، "ملاصدرا شیرازی (۱۶۴۰/۱۰۵۰ھ) کے ہاں معاد جسمانی کی بحث" در مطالعاتِ دین و تصوف اهدا به گرشوم جی شولم، یروشلم، ۱۹۶۷ء، ص ۷۱-۱۱۵۔ معاد کے بارے میں ملاصدرا کے نظریات اور غزالی کی آراء سے ان کے ربط کے لیے دیکھیے، جلال الدین آشتیانی کا مقدمہ بر المبدا والمعاد، ملاصدرا، طہران، ۱۳۵۴ اور راقم السطور کا پیش لفظ نیز متنِ کتاب۔

اقبال اکادمی پاکستان

اقبال

شمارۀ فارسی

مجلۀ اقبال اکادمی پاکستان

این مجله تحقیقی علمی دربارۀ فکر و شعر و اندیشه زندگی علامه محمد اقبال و همچنین فرهنگ و معارف اسلامی، فلسفه، تاریخ، مذهب و ادب در زبان فارسی می باشد۔

تک شمارہ: ۴۰ روپیہ پاکستانی ۲۰۰ ریال ایرانی

اقبال اکادمی پاکستان، A۱۳۹ نیو مسلم تاؤن، وحدت روڈ، لاہور

احمد اور محمد غزالی کے ایک دوسرے پر اثرات

ایک جائزہ

نصر اللہ پور جوادی

ترجمہ: محمد سہیل عمر

دیں ہو فلسفہ ہو فقر ہو سُلطانی ہو!
ہوتے ہیں پُختہ عقائد کی بنا پر تعمیر

امام ابوحامد محمد غزالی کی زندگی پر ظاہری اور معنوی، دونوں اعتبار سے جن لوگوں کا بھرپور اثر پڑا، اُن میں سے ایک بلاشُبہہ ان کے بھائی احمد غزالی ہیں۔ دونوں میں ایسا قریبی ربط ہے کہ کسی ایک کی زندگی اور آثار پر تحقیق کرنے چلیے تو دوسرے کے حالات پر لازماً نظر ڈالنا پڑتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ احمد غزال کے جو اثرات بڑے بھائی پر رہے، اُن کی جانب محققین اور ابوحامد غزالی پر لکھنے والوں نے قرارِ واقعی توجہ نہیں کی۔ ہماری کوشش ہوگی کہ دونوں بھائیوں کے مابین جو تعلق رہا تھا، اس مقالے میں اُس کی طرف اشارہ کیا جائے۔

دونوں بھائیوں کے باہمی تعلقات کا ہم دو اعتبار سے جائزہ لیں گے۔ اوّلاً ان کے خاندانی اور شخصی روابط کے اعتبار سے، اور ثانیاً اس لحاظ سے کہ دونوں نے اپنے خیالات و عقائد اور احوال میں ایک دوسرے سے کیا اثرات قبول کیے۔ اس مقالے میں ہم نے اوّل الذکر پہلو ہی کو زیادہ تر موردِ بحث قرار دیا ہے اور موخر الذکر پہلو کی طرف صرف اشارات پر اکتفا کیا ہے۔

یہ تو معلوم ہی ہے کہ احمد غزالی، محمد غزالی کے چھوٹے بھائی تھے اور ان کی عمر میں دو سے چار سال کا فرق تھا۔ باوجود ان حوادث کے جو اُنھیں پیش آتے، اُن کا بچپن اور نوجوانی اکٹھے گزری۔ اپنے والد کے بعد دونوں نے ایک ہی شخص "ابُوعلی راذکانی" سے تحصیلِ علم کی، بعد ازاں طُوس حتّٰی کہ نیشاپور میں بھی دونوں اکٹھے مدرسے جاتے اور کم و بیش ایک ہی سے علوم حاصل کرتے رہے۔ بلکہ مجھے تو یوں لگتا ہے کہ محمد غزالی بڑا بھائی ہونے کے ناتے کسی حد تک احمد کے مربّی کی حیثیت رکھتے تھے۔ دونوں میں جدائی بیس اور پچّیس سال کی عمر کے مابین واقع ہوئی، اور اس جدائی کا باعث بھی تصوّف ہوا۔ احمد غزالی اسی زمانے میں ابُوعلی فارمدیؒ اور ابوبکر نسّاجؒ کے مرید ہو چکے تھے اور تیس سال کی عمر کو پہنچتے پہنچتے، اُن کے جانشین بن گئے۔ محمد غزالی نے علومِ ظاہری سے اشتغال رکھا، خواجہ نظام الملک کے دربار میں تقرّب حاصل کیا اور اس کے بعد نظامیہ بغداد میں مدرّس ہو گئے۔ بغداد کے قیام کے دوران ان میں جو رُوحانی انقلاب آیا اور دردِ دل کی جو طلب پیدا ہوئی، اُس

کی وجہ سے انہوں نے اپنی زندگی بالکل بدل لی اور تصوّف کی طرف آ گئے۔ ابوحامد 'المنقذ' میں لکھتے ہیں کہ اُن کی اس رُوحانی کیفیّت کے اثرات ان کے بدن پر بھی پڑے اور وہ مجبور ہو کر اس کے علاج کے لیے اطبّاء کے پاس گئے۔ اطبّاء کی تشخیص کے مطابق انہیں کوئی جسمانی مرض نہ تھا۔ ان کے دردِ معنوی کا درماں کسی طبیبِ روحانی کا محتاج تھا۔ بہر کیف، ابوحامد نے بغداد چھوڑ کر دمشق کا رُخ کیا، لیکن عازمِ سفر ہونے سے پہلے چھوٹے بھائی سے کہا کہ وہ نظامیہ میں ان کی طرف سے نیابتاً درس دیا کریں اور ساتھ ہی اُن کے گھر کی دیکھ بھال بھی کرتے رہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس بحرانی حالت میں احمد غزالی نے بھائی کی جو مدد کی، وہ صرف مذکورہ ظاہری پہلو تک ہی محدود تھی یا معنوی اعتبار سے بھی وہ بھائی کے یار و مددگار بنے۔ یہ درست ہے کہ احمد غزالی چھوٹا بھائی اور قریبی لوگوں میں سے ہونے کی بناء پر مناسب ترین شخص تھے جو ابوحامد کی سماجی ذمّہ داریوں سے عُہدہ برآ ہو سکتے، لیکن ساتھ ہی احمد غزالی اپنے زمانے کے بزرگ ترین مرشد اور شیخ بھی تھے، صرف خراسان ہی کی حد تک نہیں بلکہ تمام ایران میں بھی۔ لہٰذا قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ابوحامد کے مرشد اور طبیبِ رُوحانی بھی احمد ہی رہے ہوں گے۔ (۱)

ابوحامد نے اس بحران سے اپنی خلاصی کو لطف و عنایتِ ایزدی کا نتیجہ قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا کوئی مرشد نہ تھا۔ ایسے امور کا انتساب ذاتِ باری تعالیٰ سے کرنا در اصل اسلام کے عقیدۂ توحید کا لازمہ ہے اور مشائخ و بزرگان نے اسی انداز میں (مشکلات سے) نجات کو ذاتِ ایزد تعالیٰ اور اس کے لُطف و کرم سے نسبت دی ہے لیکن اس کے باوجود ایک واسطہ، یعنی شیخ کا وجود بھی رہا ہے۔ اس کی مثال غزالی برادران ہی کے ایک شاگرد صوفی کے سلسلے میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ صوفی 'عین القضاۃ ہمدانی' تھے۔ عین القضاۃ کی حالت بڑی حد تک ابوحامد سے مشابہ تھی۔ غزالی کے رُوحانی انقلاب کے لگ بھگ بیس سال بعد وہ بھی ایک معنوی بحران سے دوچار ہوئے۔ محمد غزالی کی کتابیں خصوصاً 'احیاء العلوم' پڑھنا شروع کیں لیکن پھر ان کے ساتھ ایک ایسا واقعہ ہُوا جس نے انہیں ایک شیخ اور طبیبِ رُوحانی کا محتاج بنا دیا۔ عین القضاۃ کی مدد کو آنے والی ہستی جس نے اُن کی دستگیری اور اُن کی مشکل حل کی، احمد غزالی تھے۔ احمد غزالی سے اپنی ملاقات کی تفصیل خود عین القضاۃ نے بیان کی ہے۔ لیکن ابوحامد اس معاملے میں خاموش ہیں، البتّہ اس بحران سے نجات کو انہوں نے بھی عین القضاۃ کی طرح لُطف و عنایتِ ربّانی پر محمول کیا ہے۔ لیکن بہر حال کوئی تو رہا ہو گا جس نے محمد غزالی کی دستگیری کی اور انہیں تلقینِ ذکر کی جس میں وہ مشغول رہے۔ چونکہ اس ضمن میں کوئی تاریخی سند موجود نہیں، لہٰذا ہم فقط قیاس اور

اندازے ہی کا سہارا لے سکتے ہیں ؛ تاہم یہ مفروضہ کہ محمد غزالی کے شیخ اور مرشد احمد غزالی ہی تھے ، ایک قوی مفروضہ ہے ، اور شاید اس معاملے میں ان کا سکوت کرنا بھی اسی لیے تھا کہ دونوں میں بھائی بھائی کا رشتہ تھا ۔ کیا عجب ہے کہ خود چھوٹے بھائی احمد غزالی نے بڑے بھائی سے اس راز کو افشاء نہ کرنے کو کہا ہو اور اسی میں مصلحتِ اجتماعی دیکھی ہو ۔ بہرحال ، اس واقعے کے بعد محمدؔ غزالی نے دس برس اپنے ملک سے دُور ، بلادِ عربیہ میں بسر کیے لیکن اس تمام عرصے میں بھائی سے اپنا معنوی رابطہ برقرار رکھا ۔ اُن کے خراسان لوٹ آنے کے بعد دونوں بھائیوں کے ظاہری روابط پہلے کی طرح پھر استوار ہو گئے ، اور ابوحامد کی زندگی کے آخر تک باقی رہے ۔ محمد غزالی ۱۴ جمادی الآخر ۵۰۵ ھ کو دوشنبے کے دن طُوس میں دنیا سے رخصت ہُوتے ۔ ان کے بھائی احمد غزالی ان کے سرہانے موجود تھے اور محمد غزالی کو انھوں نے اپنے ہاتھ سے کفن دیا ۔

محمدؔ اور احمد غزالی کے باہمی تعلقات محمدؔ غزالی کی موت کے بعد بظاہر تو ختم ہو گئے لیکن معنوی اور فکری اعتبار سے ان میں دوام پیدا ہو گیا ۔ احمد غزالی کا مقام تصوّف میں محمد غزالی سے بہت بالاتر تھا اور احتمال ہے کہ وہ محمدؔ کے شیخ اور مرشد بھی تھے ؛ تاہم علوم ظاہری ، فقہ ، کلام اور فلسفے میں محمد بڑھے ہُوتے تھے بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس معاملے میں احمد غزالی محمدؔ سے متاثر تھے ۔ عین القضاۃ 'وسع کرسیّه السمٰوات والارض ' کی تفسیر میں 'وسع' کے لفظ کی تعبیر 'احاطہ' سے کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ان کے شیخ احمد اور ان کے بھائی محمدؔ غزالی ، دونوں اس بات کے قائل تھے کہ 'کرسی' پر احاطہ ایزدی ، احاطہ جسمانی ہے (خطوط ، جلد دوم ، ص ۳۸۰) اس مشترک عقیدے کے تذکرے سے دونوں بھائیوں کے کلامی معتقدات میں کسی حد تک قرب کا اشارہ ملتا ہے ۔ لیکن ان دونوں کا تعلق اس سے زیادہ ہے ۔ اس بات کا اندازہ ان دونوں کی تصانیف کے جائزے سے ہوتا ہے ۔ دونوں بھائیوں کے باہمی روابط کا یہ دوسرا پہلو ہے ، یعنی آراء و عقائد اور تصانیف میں ایک پر دوسرے کے کیا اثرات مرتّب ہُوتے ۔

بحیثیتِ مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نقطۂ نظر سے ان دونوں بھائیوں کی تصانیف کا جائزہ ابھی تک نہیں لیا گیا ۔ محمدؔ اور احمد غزالی کی تمام تصانیف کو جاننا اور اُن کا آپس میں موازنہ کرنا ، ان دونوں بھائیوں کے روابط کی تفہیم کے لیے ازبس ضروری ہے ۔ یہاں ہم صرف چند نکات کی طرف اجمالاً اشارہ کر سکتے ہیں ۔ ابوحامد کی سب سے بڑی تصنیف 'احیاء علوم الدین' ہے جسے لکھنے کے ساتھ ہی بے نظیر مقبولیت حاصل ہوتی اور بطور ایک درسی کتاب اس سے استفادہ کیا جاتا رہا ۔ اس کتاب کا درس دینے والے اوّلیں لوگوں میں سے ایک احمد غزالی تھے ۔ علاوہ ازیں احمد پہلے آدمی

ہیں جنہوں نے احیاء کی تلخیص کی اور اس کا نام لباب الاحیاء رکھا۔ ابو حامد کے رسالۃ الطیر کا ترجمہ بھی احمد نے فارسی میں کیا۔ مسائل تربیت میں بھی احمد نے ابو حامد کے عقائد سے استفادہ کیا ہے، اور اس کا اندازہ رسالۂ عینیہ (یا موعظہ، یا تازیانۂ سلوک) اور فرزند نامہ کے تقابلی مطالعے اور ان کی مشابہ عبارتوں اور فقروں کے موازنے سے ہوتا ہے۔ دونوں بھائیوں کی کلامی تصانیف کا بھی اس اعتبار سے جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

بایں ہمہ ایک موضوع ایسا ہے جس میں احمد غزالی کی فکر اپنی ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت رکھتی ہے اور باعتبار ایک صوفی مفکّر اور مصنّف ان کی عظمت بھی اسی موضوع میں پنہاں ہے۔ یہ موضوع عشق ہے۔ احمد غزالی کو بلاشبہ دنیا بھر میں موضوعِ عشق کے سب سے بڑے نظریہ پردازوں میں سے ایک قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس باب میں ان کی آراء ان کے فارسی شاہکار 'سوانح' میں موجود ہیں۔ ابو حامد نے بھی اپنی کتب میں عشق کے بارے میں صوفیانہ مباحث کیے ہیں؛ تاہم ان کی تحریر اور 'سوانح' میں مندرج احمد غزالی کی آراء ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ اگر احمد نے 'سوانح' نہ لکھی ہوتی تو آج معارفِ اسلامی کی تاریخ میں ان کا نام دوسرے درجے کے ایک مصنّف اور اپنے بھائی محمد کے پیرو اور شارح کے طور پر درج ہوتا لیکن اکیلے اس کتاب نے انہیں تاریخِ ادبیاتِ تصوّف کے سب سے بڑے اور خلّاق ایرانی مصنّفین کی صف میں لا کھڑا کیا ہے۔ یہ کتاب غالباً محمد غزالی کی وفات کے تیس برس بعد تصنیف ہوئی، لہٰذا عشقِ الٰہی کے بارے میں ابو حامد کی آراء کا اس کے زیرِ اثر ہونے کا امکان نہیں رہ جاتا۔

خلاصہ یہ کہ احمد اور محمد غزالی کے آثار کے جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں بھائی ایک پہلو سے جداگانہ اور مستقل آراء و افکار کے مالک تھے۔ احمد اپنے بھائی کی عرفانی، کلامی اور فقہی تصانیف سے واقف تھے اور ان سے متاثر بھی ہوتے لیکن اس کے باوجود تصوّف کے ایک موضوع یعنی عشق پر ان کی مستقل رائے تھی اور اس پر انہوں نے الگ سے ایک کتاب بھی لکھی۔ تاہم محمد غزالی کو اس کے اثرات سے متاثر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیز احمد غزالی کی آراء (جو غالباً ان کو از روئے کشف القا ہوتی ہوں گی) بھی محمد غزالی کے آثار میں نظر نہیں آتیں۔ احمد غزالی کا جو اثر محمد غزالی پر تھا، وہ بظاہر ایک مرشد اور شیخِ طریقت کی حیثیت سے نفوذِ شخصی تک محدود تھا۔

حواشی

۱۔ ابو حامد غزالی کے روحانی بحران کی مزید وضاحت کے لیے دیکھیے:
عثمان بکر، غزالی کے فلسفے میں تشکیک کی معنویت، (انگریزی) اقبال ریویو، اپریل، ۱۹۸۵،
ـــــ ص ۲۹؛ عثمان بکر بھی نصر اللہ پور جوادی کی رائے سے متّفق ہیں کہ محمّد غزالی کے مرشد
احمد غزالی ہی تھے۔ (مترجم)

اسلام کے غیر متغیر اصول

اور اسلامی دنیا میں مغربی نظام تعلیم

سید حسین نصر

ترجمہ: محمد یوسف عرفان

وقت آن است که آیینِ دگر تازه کنیم

لوحِ دل پاک بشوییم و ز سر تازه کنیم

مغربی نظام ہائے تعلیم کا اسلامی دنیا میں متعارف ہونا ان بڑے عوامل میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے خود اسلامی معاشرے کے اندر تضاد اور اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ نیز مغربی دنیا کے علمی اداروں سے بہت سے مسلمان اہلِ علم اور طلبہ کا مستقل رابطہ قائم ہے۔ ان دونوں عوامل کے ملنے سے یہ نازک سوال پہلے سے کہیں زیادہ اُبھر کر سامنے آ گیا ہے کہ اسلام کے غیر متغیر اصولوں اور مغربی نظام ہائے تعلیم کے فلسفے، منہاج اور مشمولات کا ایک دوسرے سے کیا تعلق ہے۔ مغربی نظام ہائے تعلیم اور اسلام کے درمیان اور ان کے مقاصد میں یہ ناموافقت، واضح تضاد اور عدم مساوات ایسی چیز ہے جس کا سنجیدہ مطالعہ اور تجزیہ ان سب کے لیے ضروری ہے جو اسلامی معاشرے کی فلاح و بہبود سے دلچسپی رکھتے ہیں۔

اسلامی دنیا میں ان متعارب نظام ہائے تعلیم نے دو طبقات پیدا کر دیے ہیں۔ ایک مغربی تعلیم یافتہ اقلیت اور ایک وہ کثرت جس کی جڑیں عوامی اور دانشورانہ، دونوں سطحوں پر اسلامی روایت میں پیوستہ ہیں۔ ان دونوں کے درمیان ایک خلیج ہے۔ بہت سے علاقوں میں مسلمانوں کی ایک پوری نسل اب تک اس طرزِ فکر میں ڈھل کر نکل چکی ہے جس کی بنیاد جدید فلسفے اور سائنس پر رکھی گئی ہے۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ یہ نسل ان روایتی مصادرِ علمی کی زبان سمجھنے میں دشواری محسوس کرتی ہے جن میں اسلامی حکمت محفوظ ہے۔ اسلامی دنیا کے بہت سے حصوں میں یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ دو اشخاص، ایک ہی ملک کے باسی اور بظاہر ایک ہی زبان بولنے والے، ایک دوسرے کی بات سمجھنے سے قاصر ہیں، اس لیے کہ وہ دونوں مختلف حوالوں سے بات کرتے ہیں اور دونوں کی فکری دنیا بالکل مختلف ہے۔ ساتھ ہی ساتھ، ایک صدی سے زیادہ ہونے کو آئی ہے کہ مغربی مستشرقین نے اسلام پر لکھنا شروع کر رکھا ہے۔ ان میں سے بیشتر اسلام کے مخالف ہیں اور ان کی تحریری سرگرمی کا مقصد اسلام دوستی کم اور تردیدِ اسلام زیادہ ہے۔ بایں ہمہ جدید تعلیم کے تربیت یافتہ لوگوں کے لیے یہی تالیفات اسلام کے بارے میں واحد ذریعۂ آگہی ہیں۔ ان کتابوں میں مسخ شدہ اور متعصبانہ تالیفات

بھی ہیں، اور مذکورہ افراد کے لیے ان میں ایک کشش ان کے بظاہر 'سائنٹفک' مناہج اور اسلوب کی بھی شامل ہو جاتی ہے۔

اس صورتِ حال میں ایک اور ضرورت کا اضافہ یوں ہو جاتا ہے کہ ملّتِ اسلامیہ کے مختلف طبقوں مثلاً اہلِ تسنّن اور اہلِ تشیّع کے مابین بہتر افہام و تفہیم ہونا چاہیے، اور اس سے وسیع تر پیمانے پر دنیا کی دوسری عظیم روایتوں کا مزید گہرا علم حاصل ہونا چاہیے۔ دوسرے مذاہب سے ٹکراؤ کا مسئلہ بھی 'جدیدیت' سے سامنے ہی کا ایک پہلو ہے۔ ایک روایتی مسلمان کے لیے، جسے جدید دنیا کے ساتھ پالا نہیں پڑا، عیسوی علم کلام یا ہندو یا بدھ مت کی مابعد الطبیعیات کے بارے میں سوچنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر جب ایک مرتبہ جدیدیت کی مختلف شکلوں کا سامنا ہو جاتے تو پھر اکثر لوگوں کے لیے دوسرے مذاہب کے بارے میں جاننا ایک داخلی ضرورت بن جاتا ہے۔ فی الواقع یہ معلومات اکثر اس تشکیک کے لیے تریاق کا کام کرتی ہیں جو جدیدیت کے اثر کے نتیجے میں در آتی ہیں جبکہ ایک یک رنگ اسلامی ماحول میں اس قسم کا علم اکثر اوقات غیر ضروری اور لایعنی ہوتا ہے۔

ان پہلوؤں کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ مسلمان اہلِ علم جو 'مغرب' یا مطالعۂ اسلام سے وابستہ ہیں یا اس ضمن میں خود اسلامی ممالک کے جدید تعلیمی اداروں کے ساتھ منسلک ہیں، ان کی ذمّہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل اہداف و مقاصد سے آگاہ رہیں جو تمام اُمّتِ مسلمہ اور اس کے مستقبل کے ساتھ گہرا ربط رکھتے ہیں:

(۱)

اسلام کوئی مُردہ دین نہیں ہے جس سے فقط تاریخی دلچسپی رکھی جاتے بلکہ یہ ایک زندہ رُوحانی اور دینی روایت ہے۔ مسلمان اہلِ علم کی، جو جدید ماحول میں کام کر رہے ہیں، پہلی اور اہم ذمّہ داری یہ ہے کہ وہ حکمت کے ان خزینوں کو جدید دنیا تک پہنچائیں جو آج بھی اسلامی روایت میں پائے جاتے ہیں اور جن کو جدید مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں کی نسل قریباً بھلا چکی ہے۔ اس تمام گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی روایت کے حقائق کو جدید معاصر زبان میں اس طرح ترجمہ کیا جاتے کہ 'اصل' کے ساتھ ناانصافی نہ ہو۔ اس مشکل کام کو سرانجام دینے کے لیے کسی ایسے راسخ الایمان مسلمان کی ضرورت ہے جو جدیدیت کے شور و غوغا سے مرعوب نہ ہو۔ دراصل یہ کام ایک ایسے شخص کا طلبگار ہے جو دنیا کو اسلام کے ابدی اصولوں کی روشنی میں جانچے نہ کہ حقائقِ اسلام کو نام نہاد 'اصلاح' کا نام دے کر بظاہر چمک دمک لیے ہوتے مگر ناپائدار حالات کے زیر اثر 'وقت کی ضرورت' کی بھینٹ چڑھا دے۔ ایسا شخص مغرب کے مقابل فکری احساسِ کمتری سے لازماً آزاد ہونا چاہیے۔ اس کے برعکس اس شخص کو 'بالارادہ' اسلامی روایت کو نہ صرف بلند کرنا چاہیے بلکہ اسلام

کے تمام فکری اور رُوحانی خزینوں پر فخر کرنا چاہیے۔ نیز اسلام کو فقط ایک منطقی عقیدے کے طور پر نہیں دیکھنا چاہیے جیسا کہ بعض افراد نے اسلام کے رُوحانی پہلو کو نظر انداز کر کے کیا ہے۔

اس کے علاوہ اس شخص کو مغربی دنیا کی خوب خوب معلومات میسّر ہونی چاہییں اور یہ معلومات براہ راست ہوں۔ تاکہ جو امور مغربی دانشور طبقے میں متروک ہو چکے ہیں، اس شخص کے علم کا لبادہ نہ بن جائیں یعنی مغربی دانش کی "اُترن" اس کا "لبادہ" نہ بنے۔ ساتھ ہی ایسے شخص کو ان داخلی قوتوں سے بھی آگاہ ہونا چاہیے جو مغربی ذہن کو متحرک کرتی ہیں۔ اسے مغرب کی فلسفیانہ، سائنسی، دینی، فنّی اور سماجی زندگی پر بھی گرفت ہونی چاہیے، نہ صرف اس کے مذہبی اور تاریخی پس منظر پر بلکہ آج جو برگ و بار اس سے ظاہر ہو رہے ہیں، اُن پر بھی۔ فقط ایسے ہی کسی شخص سے جس نے بہ نفسِ نفیس اسلام کی فکری و ذہنی زندگی سے آگاہی حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ جدید اور معاصر اسلوبِ بیان پر بھی قدرت حاصل کر رکھی ہو، توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ حکمتِ قدیم کو، جو اسلامی روایت میں موجود رہی ہے، تازہ اسلوب و زبان میں بیان کر سکے گا۔ فقط ایسا ہی کوئی شخص نئی نسل کو اسلام کے بارے میں وہ ضروری معلومات فراہم کر سکے گا جو اس لیے اس سے چھِن گئیں کہ اس کی تربیت ایک مختلف اندازِ فکر اور طرزِ اظہار میں ہُوئی ہے۔ علاوہ بریں، اس متضاد تربیت کے باعث، اس نئی نسل کو اس حقیقت سے آگاہی کی سب سے زیادہ ضرورت ہے جو اس کی نجات کا باعث ہو سکتی ہے، اور یہ حقیقت اسلام میں مضمر ہے۔

۲

مستشرقین نے اسلام کے بارے میں تصانیف کی جو بھرمار کر رکھی ہے، ان کا مطالعہ اسلامیات سے دلچسپی رکھنے والے تمام افراد کرتے ہیں۔ یہ مطالعہ صرف مغرب یا ایشیا کے غیر مسلم ممالک میں ہی نہیں کیا جاتا بلکہ ہر اس مسلم ملک میں بھی جہاں کوئی بھی مغربی زبان مثلاً انگریزی یا فرانسیسی عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔ ان تصانیف میں اسلام کو اس قدر منصفانہ سلوک بھی میسّر نہیں جس قدر ایشیا کے دیگر بڑے مذاہب بدھ مت یا ہندو مت کو نصیب ہُوا ہے۔ مستشرقین کے اس ناروا رویّے کی کئی وجوہات ہیں مثلاً اسلام اور عیسائیت کے درمیان تاریخی روابط جو عموماً دوستانہ نہیں رہے، نیز قرونِ وسطیٰ میں یورپی افراد پر مسلمانوں کا خوف اور دہشت کا تسلّط، اسلام کا تاریخ میں عیسائیت کے بعد ظاہر ہونا، پھر ہند۔ اروپائی لوگوں کی اکثریت کے لیے اسلام کا "سامی الاصل" ہونا وغیرہ ایسے حقائق ہیں جو ان لوگوں کے لیے فطری طور پر ہندومت اور دوسرے آریائی مذاہب کو باعثِ کشش بنا دیتے ہیں۔ بہر حال، یہ جملہ حقائق مغرب کے اس ناروا رویّے کا سبب ہیں جو اسلام کے حق میں اختیار کیا گیا اور مغرب کے مختلف گوشوں میں تا حال یہی کیفیت جاری ہے، اور یہ الگ بات ہے کہ اس ضمن میں بعض معقول مستثنیات بھی موجود ہیں۔ درحقیقت آج

تک اکثر مستشرقین جو اسلام کے بارے میں لکھنے کا آغاز کرتے ہیں، وہ اسلام یا اس کے کسی خاص پہلو سے لگاؤ کے باعث نہیں بلکہ انہیں اس لیے لکھنا پڑتا تھا کہ انہیں اس شعبے میں بطور ماہر لسانیات یا بطور مشرقی خواہی نخواہی 'ٹھونس' دیا جاتا تھا۔

مستشرقین نے اسلامیات پر جو کچھ لکھا ہے، وہ تحقیقی اور فنی اعتبار سے خاصی اہمیت کا حامل ہے، مگر ان کے تاریخی کام میں بہت سی ایسی باتیں موجود ہیں جو اسلامی نقطۂ نظر کی رُو سے قابلِ قبول نہیں کیونکہ ایسے کئی تحقیقی کاموں میں حقائق کو مسخ کیا گیا ہے۔ اکثر مقامات پر تشریح و توضیح کے ضمن میں خاصی غلط فہمیاں پیدا کی گئی ہیں اور بعض مقامات پر نقصِ ابلاغ جلوہ گر ہے؛ تاہم محض مستشرقین کی تکفیر کرنے اور ان کے خلاف نعرہ بازی سے نہ تو ان کے تحقیقی مطالعات کا رد ممکن ہے اور نہ ہی ان کے اثرات کا توڑ۔ مستشرقین نے اسلام کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے ہدفِ مطالعہ بنایا تھا۔ مسلمان اہلِ علم کا، جو جدید تعلیمی اور نصابی اداروں اور ماحول سے وابستہ ہیں، فرض ہے کہ وہ مستشرقین کے اس چیلنج کا جواب مسلمانوں کی جانب سے نہایت مناسب زبان و بیان میں دیں۔ اس قسم کی ذمہ داری قبول کرنا بذاتِ خود دنیائے استشراق کے لیے خاصی دلچسپی کا باعث ہوگا۔ آج جس چیز کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ اسلامی روایت و تہذیب کی تمام جہتوں کا راسخ العقیدہ مسلمان اہلِ علم مطالعہ کریں اور مستشرقین کے چیلنج کا عالمانہ مگر قاطع انداز میں جواب دیں۔ علاوہ ازیں یہ کام لازماً ایسی زبان میں پیش کیا جائے جو عقل پرستی اور تشکیک کی فضا میں پروان چڑھنے والے لوگوں کی سمجھ میں آ سکے یا ان کے لیے قابلِ قبول ہو۔ استشراق گزیدہ افراد پر اس طرزِ اظہار سے کم کوئی چیز یا انداز کارگر نہیں ہو سکتا۔ نیز انہی خطوط پر کیا ہوا کام باہر کی دنیا میں اسلام، اس کی تہذیب اور تاریخ کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کرنے میں مدد ہو سکتا ہے۔

(۳)

مستشرقین کے مطالعات سے وابستہ ایک اور چیلنج جو اسلام کو درپیش ہے، وہ مغرب کا جدید سائنسی، تاریخی اور فلسفیانہ رویّہ ہے جو اکثر مستشرقین کے طریقِ کار اور رویّے کو تشکیل دیتا ہے، اور جو مغرب کے عمومی رویّے کا صرف ایک جلوہ یا عکس ہے ——— اسلام بلکہ دوسرے تمام ادیان کو بھی جو ہولناک چیلنج آج درپیش ہے، اسے ارتقائیت، تحلیلِ نفسی، وجودیت، تاریخیت اور بدرجہ دیگر جدلیاتی مادّیت جیسے نظریات اور مفروضات کے حوالے سے دیکھنا چاہیے۔ یہ کام یقیناً کسی ایک اہلِ علم کے بس کا روگ نہیں کہ وہ ان تمام فنی جہتوں اور فلسفیانہ مکاتب میں مہارت حاصل کر کے ان سارے 'ازموں' کے پیش کردہ چیلنجوں کا تسلی بخش جواب دے سکے۔ ان تمام چیلنجوں کا مسکت جواب دینے کے لیے بہت سے مسلمان علماء کو اسلامی روایت میں ڈوب کر متحدہ جدوجہد کرنی چاہیے۔ روایتی اسلامی حکمت میں وہ مابعد الطبیعیاتی تعلیمات

شامل ہیں جو ان تمام مسائل کا جواب دے سکتی ہیں اور صرف یہی براہان قاطع ہو سکتی ہیں، مگر یہ جوابات ابھی متشکل نہیں ہوتے، ان کی فکری تشکیلِ نو کی ضرورت ہے۔ دراصل یہ جدید فکری رویّے مابعد الطبیعاتی اصولوں کو بھلانے کے نتیجے ہی کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

روایتی اسلامی عقائد کو معاصر زبان میں منتقل کرنا ہی فی الحقیقت جدیدیت کے پیدا کردہ چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے مترادف ہے۔ اس موجودہ صورتِ حال نے مسلمان اہلِ علم کو جو مغربی طرز کی جامعات کے ساتھ (خواہ یہ جامعات مغرب میں واقع ہوں یا مشرق میں) وابستہ ہیں، اس اہم کام سے دوچار کر رکھا ہے کہ وہ رائج الوقت جدید نظریات کا اسلامی عقائد کے مطابق جواب دیں ـــــ ان جدید مروجہ مغربی نظریات میں سے بعض تو سائنس کے لبادے میں صرف کھوٹی سائنس کے نمائندے ہیں اور بعض خالصتاً سیکولرازم کی پیداوار۔ یہ سیکولرازم گزشتہ چار صدیوں سے مغرب میں پھیلا ہُوا ہے۔ وہ اہلِ علم جو اسلام کو ایک زندہ حقیقت سمجھ کر اس کا مطالعہ کرتے اور اسلامی روایت میں پوشیدہ دائمی سچائیوں پر زور دیتے ہیں، تاریخیت، کے مرض کا تریاق مہیا کر سکتے ہیں جس سے آج کی فضا مسموم ہے کیونکہ اسلام نے تاریخیت کے فلسفیانہ ڈانڈوں کی مخالفت کی ہے اور یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ 'حقیقت' کی تاریخ میں تجسیم ہو سکتی ہے۔

۴

یہ حقیقت ہے کہ جب کوئی دنیا میں وارد ہوتا ہے، تو عالمِ کثرت اس میں بھی نفوذ کرتا ہے اور وہ دین جلد ہی عالمِ کثرت کے اس عمل دخل سے مختلف مکاتبِ فکر اور تناظرات میں منقسم ہو جاتا ہے۔ فی الحقیقت انہی مختلف جہتوں کی موجودگی، جو قدرت کی طرف سے مذہب میں رکھی جاتی ہیں، مذہب کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے اندر مختلف نفسیاتی اور رُوحانی مزاج کے لوگوں کو سمو لے۔ اس معاملے میں اسلام کوئی استثناء نہیں اگرچہ اس نے دنیا کے دیگر مذاہب کی نسبتاً زیادہ ہم آہنگی پیدا کی اور اختلاف کا اظہار نسبتاً کم کیا ہے۔ معاصر اہلِ علم کی ایک ذمّہ داری یہ بھی ہونی چاہیے کہ وہ اسلام کے اتحاد آموز اصولوں کی روشنی میں اس "اختلافی جہت" یعنی دو قدیم اسلامی فرقوں، 'شیعہ' اور 'سُنّی' کے ڈھانچوں کا مطالعہ کریں، نیز ان تحاریک و احزاب کی وضاحت کریں جنہوں نے ان فرقوں سے جنم لیا ہے۔ یہ امر باہمی افہام و تفہیم کو بہتر بنانے کا باعث ہو سکتا ہے۔

ہر خاندان میں اندرونی لڑائیاں، جھگڑے ایک فطری امر ہے لیکن خطرے اور مصیبت کے وقت خاندان کے تمام لوگ فوری طور پر اپنے تمام جھگڑوں کو پسِ پشت ڈال دیتے ہیں۔ دنیائے اسلام کی موجودہ صورتِ حال میں شیعہ اور سُنّی فرقوں کے درمیان ایک ذہنی اور رُوحانی مفاہمت وقت کا تقاضا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اسلام کی مستند تعبیر کا ایک پائدار اور جامع ادراک ضروری ہے جو ان دو بڑے فرقوں میں متشکل ہوتی۔ علاوہ ازیں

ان چھوٹے مذہبی گروہوں کا تجزیاتی مطالعہ کرنا بھی ایک امرِ مہم ہے جو گزشتہ صدیوں کے دوران اسلام کی دینی زندگی کی اہم ترین رو سے علیحدہ ہو گئے ، نیز آج ان گروہوں کا قدیم اور صحیح اسلام کے سوادِ اعظم کے ساتھ رشتہ یا رابطہ قائم کرنے کا کام بھی سرانجام پانا چاہیے ۔ ایسا مطالعہ قابلِ عمل ہے اور یہ عمل روایتی اسلامی تعلیمی اداروں مثلاً "الازہر" میں پہلے ہی سے ہو رہا ہے ۔ جدید دنیا کے پس منظر میں بالخصوص ، اس قسم کے مطالعے کی ضرورت کہیں ضروری اور برمحل ہے ۔ تاہم مختلف مسالکِ فکر اور فقہ کے درمیان مکالمے کے احیاء کے پُرجوش پیشکار یا مبلغ وہی مسلمان اہلِ علم ہیں جو جدید تعلیم اور مختلف مغربی افکار کے منہاج یا طریقِ کار کا گہرا مشاہدہ اور تجربہ رکھتے ہیں ۔

۵

جدید دنیا سے قائم شدہ رابطے نے جہاں ایک طرف ایک متجانس نقطۂ نظر کو زائل کیا ، وہاں ساتھ ہی دیگر مذاہب کی علمی روایات سے آگاہی کو سہل تر بنا دیا ہے ۔ نیز اس رابطے نے اسلام اور دیگر مذاہب کے مابین ایک سنجیدہ مطالعے کی ضرورت کو وقت کی احتیاج بنا کر پیش کر دیا ہے ۔ دورِ حاضر میں مسلمانوں نے جو مجموعہ دیگر مذاہب مثلاً عیسائیت ، ہندومت اور بُدھ مت کے مطالعات میں کم دلچسپی کا اظہار کیا ہے تو شاید یہ اس امر پر دال ہے کہ اہلِ اسلام کے نزدیک دیگر مذاہب کی موجودگی جدید دَور کے شروع ہونے سے پہلے ہی ایک مسلّمہ حقیقت تھی ۔ اسلام وہ واحد مذہب ہے جس کا جدید دَور سے قبل بھی عالمِ انسانیت کی قریباً ہر بڑی اور اہم دینی روایت کے ساتھ رابطہ استوار تھا خواہ یہ رابطہ مغرب اور اسلام کے مرکزی علاقوں میں عیسائیت اور یہودیت کے ساتھ رہا ہو خواہ عراق اور خود ایران میں زرتشت اور دیگر ایرانی مذاہب کے ساتھ ، اور خواہ ہندوستان میں ہندومت یا افغانستان اور فارس کے شمال مغربی علاقے میں بُدھ مت کے ساتھ اور خواہ سنکیانگ میں چینی روایات کے ساتھ ہو ۔ الہام اور وحی کی آفاقیت کے اصول کو قرآن نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ مولانا رومیؒ اور شیخ ابنِ عربیؒ جیسے زعماتے سلف نے کسی حد تک اس سے اعتناء بھی کیا ۔ اور یہی سبب ہے کہ اسلام کے لیے اصولاً دیگر مذاہب کا ہمدردانہ مطالعہ سہل تر امر ہے ، کیونکہ مسلمان اس مطالعے کے باوصف ، دیگر مذاہب کے پیروکاروں کی نسبت ، اپنے اصولوں اور عقائد کے ساتھ کاملاً وفادار رہ سکتے ہیں جبکہ دیگر مذاہب کے افراد کے لیے اپنے مسلّمہ عقائد اور کلامی ڈھانچے کے باعث دوسری روایتوں کو قبول کرنا اُلجھن کا باعث ہو سکتا ہے ۔ بہرحال موجودہ دَور میں دیگر مذاہب کے مطالعے کی سنجیدہ کاوشیں مسلمان اہلِ علم کی جانب سے کم عمل میں آتی ہیں اور بہت تھوڑی کوششیں دیگر مذاہب کی رُوح کو سمجھنے کے لیے کی گئی ہیں ـــــ اُنیسویں صدی میں مشرقِ قریب کے علاقے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین جو طویل جھگڑے اور کشمکش عمل میں آئی اور پچھلی چند دہائیوں میں یہودیوں کے مقابل؛

فلسطین کی تقسیم سے پیدا شدہ مسائل کے باعث ان مذاہب کا ہمدردانہ مطالعہ کم از کم عرب مشرقِ قریب میں دشوار ہو کر رہ گیا ہے حالانکہ یہ وہ علاقہ ہے جہاں ابراہیمی روایت سے جنم لینے والے ادیان کے لوگ ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ برِصغیر کے بہت سے علاقوں میں مسلمانوں کے ہاں بھی ہندومت کے ضمن میں اسی قسم کی تلخی محسوس کی جاتی ہے۔ کچھ بھی ہو، دیگر مذاہب کا مطالعہ مسلمان اہلِ علم کی جانب سے نہ صرف سیاسی مصلحت کے تحت ہونا چاہیے بلکہ سیکولرازم کی جانب سے اُٹھائے گئے ان سوالات کا جواب دینے کے لیے بھی ہونا چاہیے جن کا تسلی بخش جواب فقط بحیثیتِ کُلی، دین کے دفاع کے ذریعے ممکن ہو سکے گا۔ آج اسلام کو سیکولرزم کے محیط خطرات سے بچانے کا بہترین طریقہ دینِ حنیف کا دفاع کرنا ہے جو صرف اسلام ہی کے قلب میں جاگزیں نہیں بلکہ ان تمام مذاہب کا بھی مرکز ہے جو رحمتِ خداوندی نے انسان کو عطا کیے۔

یقیناً ان تمام امور، مثلاً اسلامی حکمت کی روایت کو معاصر زبان میں بیان کرنا، مستشرقین کے تحقیقی کاموں سے پیدا شدہ سوالات کا جواب دینا، جدیدیت یا تجدد زدگی کے چیلنج کا تدارک کرنا، مسلمانوں کے مختلف احزاب کو قریب تر لانے کے لیے باہمی مفاہمت کی کوشش کرنا اور آخر میں اسلام اور دیگر مذاہب کے مابین مکالمے کا اہتمام کرنا وغیرہ ایک اہم اور عظیم ذمہ داری سرانجام دینے کے مترادف ہے۔

یہ امر نہ صرف اسلامی دنیا کے تمام ذہنی اور عقلی سرمائے یا ذرائع کے استعمال کا طلبگار ہے بلکہ مغربی نظام ہائے تعلیم کے سانچے میں اسلام کے غیر متغیر اور ابدی اصولوں کو دوبارہ بلند آہنگ بیان کرنے کا طالب ہے۔ اس کا مقصد ایک ایسے مستند اسلامی نظامِ تعلیم کی تعمیر نَو بھی ہے جس کی جڑیں روایتی اسلامی مدارس میں ہوں اور اس کی شاخیں جدید نظریات اور نظام ہائے تعلیم کی حدود تک پھیلی ہوئی ہوں۔ ایک مستند اور معاصر اسلامی تعلیمی نظام کو ان شعبوں کو ترک نہ کرنا چاہیے اور نہ ہی ان جدید نظریات کے حضور میں، جو ان شعبوں کو چلاتے ہیں، سرِتسلیم خم کر دینا چاہیے۔

ان اسلامی اداروں کو نہ صرف یہ نظریاتی میدان فتح کرنا چاہیے بلکہ انہیں اپنا لینا چاہیے۔ یعنی یہ نظام یا یہ ادارے اسلامی تعلیم کے شجر کی شاخوں کو اس حد تک پھیلائیں کہ یہ ان نظاموں اور ان کے میدانِ عمل کو اپنی چھاؤں میں سمیٹ لے۔ دینِ اسلام کی حفاظت کو پیشِ نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشروں کی موجودہ صورتِ حال میں کوئی کام اس سے زیادہ اہم اور نازک نہیں کہ اسلام کے غیر متغیر یا ابدی اصولوں کو دوبارہ بلند آہنگ بیان کیا جائے اور ان اصولوں کا علم کے ان تمام میدانوں اور نظاموں پر اطلاق کیا جائے جو جدید مغربی تعلیم و تربیت کے مدعی ہیں۔ اس پیش رفت کی سطح سے اس امر کا تعین بھی ہوگا کہ اسلامی تہذیب و معاشرہ صرف نام کا اسلامی رہے گا یا حقیقتاً اپنی اسلامی حیثیت و عرفیت قائم کر سکے گا۔

A JOURNAL DEVOTED TO THE STUDY OF ISLAM AND OF CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONSHIP IN PAST AND PRESENT

Founded in 1911.
Sponsored by Hartford Seminary since 1938.

Offers a variety of articles on Islamic Theology, Literature, Philosophy, and History. Dedicated to constructive inter-religious thought and interpretation. Book reviews. Current notes. Survey of periodicals.

Annual Subscription Rates: Individuals, U.S. $15.00
Institutions, U.S. $20.00

Please make checks payable to *The Muslim World* and mail to:

The Muslim World
Duncan Black Macdonald Center
77 Sherman Street
Hartford, Connecticut U.S.A. 06105

Published by

The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary

اقبال بنام شاد

مُرتب : محمد عبداللہ قریشی

مُبصر : ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

"ڈیئر اقبال! کیا شاد جو اب تک بہ چشمِ ظاہری اپنے کو دور افتادہ لکھتا ہے، اس سے زیادہ اور کسی بات سے دل شاد ہو سکتا ہے کہ یہ حجابِ مفارقت درمیان سے اٹھ جائے اور ایک شہر میں رہ کر روزانہ نہ سہی ہفتے میں دو چار بار تو اقبال سے ملاقات کرتا رہے۔"

(مہاراجہ کشن پرشاد کے ایک خط سے)

نام کتاب	اقبال بنام شاد
مرتب	محمد عبداللہ قریشی
ناشر	بزمِ اقبال، کلب روڈ - لاہور
سالِ اشاعت	۱۹۸۶ء
قیمت	۵۰ روپے
صفحات	۳۰۸
چھپائی	ٹائپ، سفید کاغذ، مجلّد

محمد عبداللہ قریشی صاحب ایک طویل مدّت سے تحقیق و تالیف کے کاموں میں مصروف ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی زیادہ تر توجّہ علامہ اقبالؔ کی طرف ہے؛ چنانچہ حضرت علامہ سے متعلق اب تک ان کی کتنی کتب بازار میں آچکی ہیں جنہیں ملک کے موقّر اداروں نے شائع کیا ہے اور جن میں سے بعض پر وہ انعام بھی پا چکے ہیں۔ ان کی ہر کتاب علامہ سے متعلق کوئی نہ کوئی خاص، نیا اور دلچسپ پہلو لے کر آتی ہے۔

علامہ کے خطوط قریشی صاحب کا خاص موضوع ہیں اور اس ضمن میں وہ اب تک علاّمہ کے خطوط کے دو تین مجموعے ترتیب دے چکے ہیں جنہیں علمی و ادبی حلقوں میں خاصی پذیرائی ملی۔ ان میں 'مکاتیبِ اقبال بنام گرامی' اور اقبال صدی کے موقع پر تاریخ وار مرتّب کردہ 'روحِ مکاتیبِ اقبال' خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

کتاب 'اقبال بنام شاد' جناب قریشی کے اسی سلسلے کی ایک اور کڑی ہے جس میں سابق مسلم ریاست حیدر آباد دکن کے ہندو وزیرِ اعظم مہاراجہ کشن پرشاد شاؔد کے نام علاّمہ کے، اور خود شاؔد

کے خطوط جمع کیے گئے ہیں۔ سرکشن پرشاد شاؔد خود ایک ادیب و شاعر تھے اور کئی کتب ان سے یادگار ہیں جن کی تفصیل قریشی صاحب نے مقدّمے میں دی ہے۔ شاؔد اربابِ علم و دانش اور اصحابِ شعر و ادب کے بہت بڑے قدردان تھے جس کے سبب ان لوگوں سے ان کے خوشگوار اور گہرے تعلقات رہے۔ حضرت علاّمہ کے تو وہ قریبی احباب میں سے اور ان کے زبردست قدردان تھے۔ اسی بناء پر دونوں میں ایک مدّت تک خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ شاؔد کو چونکہ علاّمہ سے بہت عقیدت و محبّت تھی، اس لیے وہ ان کے خطوط اور اپنے جوابات کو محفوظ رکھتے رہے جنہیں شاؔد کی وفات (۱۹۴۰ء) کے دو سال بعد حیدر آباد کے مشہور ادیب و محقّق ڈاکٹر محی الدّین قادری زورؔ نے ’شادِ اقبال‘ کے نام سے کتابی صورت دی۔ یہ مجموعہ کُل ایک سُو ایک خطوط پر مشتمل تھا جن میں سے ۵۲ خطوط مہاراجہ کشن پرشاد کے اور ۴۹ علاّمہ کے تھے۔

جیسا کہ فاضل مرتّب نے مقدّمے میں ایک جگہ لکھا ہے، مذکورہ مجموعے کی اشاعت کے چند برس بعد انہوں نے اپنی ادارت میں چھپنے والے مجلّے ’ادبی دنیا‘ کے لیے جب حیدر آباد کے اہلِ قلم حضرات سے خط و کتابت کی تو اس دوران ان کو مزید ایسے پچاس خطوط کا پتہ چلا جو علاّمہ کی جانب سے مہاراجہ صاحب کو لکھے گئے تھے اور جو بوجوہ سامنے نہ آ سکے تھے۔ تاہم بعد میں دستیاب ہونے پر فاضل مرتّب کی سعی سے اقبال اکادمی پاکستان نے وہ خطوط خرید لیے۔ یہ خطوط قریشی صاحب ہی کی طرف سے مجلسِ ترقّیٔ ادب لاہور کے مجلّے ’صحیفہ‘ میں شائع کر دیے گئے، اور پھر بزمِ اقبال کے ایما پر انہوں نے ’شادِ اقبال‘ اور ان خطوط کو ایک مجموعے کی صورت دے دی جو اب ’اقبال بنام شاؔد‘ کے نام سے ہمارے سامنے ہے اور جسے فاضل مرتّب نے بڑی محنت و کاوش سے مرتّب کر کے حوالے کی کتاب بنا دیا ہے۔

کتاب کے آغاز میں ایک بسوط فاضلانہ مقدّمہ ہے جس میں فاضل مرتّب نے مذکورہ خطوط کے حصول کی تفصیل کے علاوہ مہاراجہ کشن پرشاد شاؔد کے سوانحِ حیات، شاد کی علاّمہ سے ملاقاتوں اور دونوں کے باہمی تعلّقات پر روشنی ڈالی ہے۔ فاضل مرتّب کے طرزِ نگارش نے اس باب کو خاصا معلوماتی اور دلنشیں بنا دیا ہے۔ اس میں شاؔد کی زندگی کے حالات کے علاوہ قریشی صاحب ان کی تصانیف کے حوالے سے ان کے علمی و ادبی اور صُلحِ کُل صوفیانہ مسلک سے متعلّق افکار و خیالات اور رجحانات سامنے لاتے ہیں جو دلچسپ بھی ہیں اور حیران کُن بھی، اور جن سے پتا چلتا ہے کہ شاؔد واقعی ’با مسلماں اللہ اللہ، با برہمن رام رام‘ کی زندہ تفسیر و تصویر تھے اور متعصّب لوگوں کی ’بغل میں چھُری، منہ میں رام رام‘ کی خصلت سے کوسوں دُور تھے۔ وہ اگر ایک طرف مندروں میں جا کر قشقہ کھینچتے تھے تو دوسری طرف مسجدوں میں جا کر مسلمانوں

سے ساتھ نماز پڑھتے، مجالسِ عزا میں اشک بہاتے اور حال و قال کی محافل میں سر دھنتے تھے (ص ۷)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے انہیں جو عقیدت و وابستگی تھی، اُس کا اظہار بھی مقدمے میں، اُن کی تصانیف کے حوالے سے نظر آتا ہے (ص ۹، ۱۱)۔ اسی طرح صوفیاء سے بھی ان کی عقیدت کا پتا چلتا ہے (ص ۱۲) وہ تعصب اور نفرت کو بُری نظر سے دیکھتے اور خدائے واحد پر کامل بھروسا رکھتے تھے (ص ۱۴) مقدمے میں کسی حد تک اُس دَور کی ادبی تاریخ کے بھی چند گوشوں پر روشنی پڑتی اور علامہ کی بعض منظومات کا پس منظر بھی معلوم ہوتا ہے (ص ۲۳، ۳۲)۔

فاضل مرتب نے علامہ پر لگائے گئے ایک الزام کا ٹھوس جواب علامہ ہی کے خط کی روشنی میں دیا ہے۔ وہ علامہ اور مہاراجہ کی دوسری ملاقات اور مہاراجہ کا علامہ کو اپنے قریب لانے اور فکرِ معاش سے آزاد کرنے کے سلسلے میں ان سے شایانِ شان وظیفے کی پیشکش وغیرہ کا ذکر کر کے، علامہ کے خط مورخہ ۲۹، اکتوبر ۱۹۱۳ء کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مذکورہ خط؛

"ان لوگوں کا منہ بند کر دینے کے لیے کافی ہے جو کہتے ہیں کہ 'خودی' کو بلند کرنے کی تلقین کرنے کے باوجود وہ ایک ہندو امیر کو خط میں لکھتے ہیں؛ 'میری تقدیر آپ کے ہاتھ میں ہے'۔ (۔۔۔ الخ) حالانکہ اقبال اپنے خطوں کے آئینے میں بھی اسی خیال سے نظر آتے ہیں کہ؛

کون باندھے اپنی قسمت غیر کی تقدیر سے!
میں تو کوسوں بھاگتا ہوں قیدِ بے زنجیر سے" (ص ۴۳)

اس کے بعد مؤلف نے علامہ کا پورا خط نقل کر دیا ہے جبکہ اُس کا یہاں حوالہ ہی کافی تھا؛ لیکن غالباً انہوں نے "قصۂ زمین برسرِ زمین" کے مصداق ایسا کیا ہے۔ غرض، پورا مقدمہ مختلف اہم و دلچسپ جہتوں کا حامل ہے۔ اس میں نہ صرف مہاراجہ کے حالاتِ زندگی ہیں بلکہ علامہ اور مہاراجہ کے تعلقات، بعض تاریخی واقعات اور چند ایک نظموں اور اشعار کے پس منظر وغیرہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

خطوط کی طرف آئیں تو ان میں کسی قسم کا تکلف، بناوٹ اور تصنع نظر نہیں آتا، بالکل اسی طرح جس طرح دو گہرے دوست بے تکلف ماحول میں باتیں کر رہے ہوں، دونوں کو کسی قسم کے اخفا کا خیال نہ ہو۔ نجی اور گھریلو باتیں، صاف ستھری، کھری کھری اور سچی سچی باتیں جو قاری کو دونوں کے اندر کا مشاہدہ کرا دیں۔ جناب احمد ندیم قاسمی کے بقول؛

"علامہ اور مہاراجہ کے درمیان ہونے والی یہ مراسلت یبوست سے یکسر محفوظ ہے، دونوں نے آپس میں بہت قریب کی ــــــ بہت اندر کی باتیں کی

ہیں۔ اور اِس طرح دونوں شخصیتوں سے متعلق بے شمار نئے نئے گوشے
بے نقاب ہوتے ہیں۔"

اِس سے پہلے کہ اِن خطوط کا جستہ جستہ مطالعہ ہو، اِس امر کا اظہار ضروری ہے کہ فاضل مرتب نے تقریباً ہر مکتوب کے ساتھ تعلیقات کا اضافہ کر کے اس کی اہمیت کو دوچند کر دیا ہے، اور اس طرح پورا مجموعہ ایک زبردست حوالے کی کتاب بن گیا ہے۔ مقدّمے کے آخر میں فاضل مرتب نے اِس طرف اشارہ کیا ہے:

"خطوط کے بعض دھندلے نقوش کو مَیں نے 'تعلیقات' سے روشن کرنے کی جسارت کی ہے۔ جن جن رِجال کا ذکر آیا ہے، اُن پر مَیں نے نوٹ لکھے ہیں۔ یہ نوٹ کئی جگہ طویل ہو گئے ہیں، مگر میرے خیال میں یہ طوالت نہایت ضروری تھی۔ مَیں نے کوشش کی ہے کہ بات اقبال کے حوالے ہی سے کی جائے اور اقبال نے جو کچھ ان سے متعلق کسی دوسری جگہ کہا ہے، وہ سب سمٹ کر یکجا ہو جائے تاکہ زندہ جاوید اقبال کے ذریعے ان شخصیتوں کو بھی نئی زندگی نصیب ہو جائے۔" (ص ۶۰)

۲۶ اکتوبر ۱۹۱۳ء کے مکتوب کا ذکر گزر چکا، اُس میں سے چند سطور ملاحظہ ہوں جو علامہ کی 'خودی' پر اعتراض کرنے والے شپرہ چشم اور متعصب اہلِ قلم کا منہ بند کرنے کے لیے کافی ہیں۔ علامہ نے اُس 'ہندو امیر' کو جس انداز میں خط لکھا یا جس طرح دوسرے خطوط میں انہیں خطاب کیا، وہ ان کے اخلاق و مروّت کا تقاضا تھا، اور جیسا کہ مہاراجہ کے خطوط سے ملاحظہ ہوگا، انہوں نے بھی وہی انداز اختیار کیا ہے اور کہیں بھی اپنی مہاراجگی کا، کسی بھی طور، اظہار نہیں کیا اور نہ کہیں لہجہ حاکمانہ ہے۔

جہاں تک علامہ کی خودداری اور دیانت کا تعلق ہے، اُس کا اظہار انہوں نے بہرطور کیا اور اُس میں بھی اُس تقاضے کو پیشِ نظر رکھا:

"۔۔۔ مگر یہ بات مروّت اور دیانت سے دُور ہے کہ اقبال آپ سے ایک بیش قرار تنخواہ پاتے اور اِس کے عوض میں کوئی ایسی خدمت نہ کرے جس کی اہمیت بقدر اِس مشاہرے کے ہو۔" (ص ۷۷)

اسی ضمن میں دو ایک اَور اقتباسات ملاحظہ ہوں، اور اِس کے ساتھ یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ کسی بھی خط میں ظاہر داری، تکلّف اور اِخفا سے کام نہیں لیا گیا۔ جو کچھ دل میں ہے، نوکِ قلم پہ بے تکلّف آ گیا ہے۔

"۔۔۔ اگرچہ خدا کے فضل و کرم سے ایسا بے نیاز دل رکھتا ہوں کہ خود اللہ میاں

بھی اُس پر رشک کریں ۔ ۔ ۔ ۔" (ص ۸۱)

"مقدر سے زیادہ اور وقت سے پہلے نہیں مانگتا ۔" (ص ۱۴۲)

"۔ ۔ ۔ جس حال میں ہوں، شکرگزار ہوں ۔ شکایت میرے مذہب میں کفر بلکہ شرک ہے ۔" (ص ۱۹۳)

"میں نے اب تک اپنے معاملات میں ذاتی کوشش کو بہت کم دخل دیا ہے ۔ ہمیشہ اپنے آپ کو حالات پر چھوڑ دیا ہے اور نتیجے سے، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، خدا کے فضل و کرم سے، نہیں گھبرایا ۔ اس وقت بھی قلب کی یہی کیفیت ہے کہ جہاں اُس کی رضا لے جائے گی، جاؤں گا ۔" (ص ۲۲۲ ۔ ۲۲۳)

ان اقتباسات سے علامہ کی قناعت پسندی اور بے نیازی کا بھی پتا چلتا ہے اور ایسا انسان کبھی کسی دوسرے انسان کے آگے دستِ سوال دراز نہیں کر سکتا اور نہ کسی کو اپنی تقدیر کا مالک سمجھ سکتا ہے ۔

حیدری صاحب نے علامہ کو حیدرآباد یونیورسٹی کے بارے میں گفتگو کی خاطر بلایا تھا ۔ اس آمد و رفت کا خرچ غالباً علامہ کو خود اُٹھانا تھا، وہ اپنی اقتصادی حالت کے پیشِ نظر نہ جا سکے ۔ حالانکہ وہ سودا بازی کر سکتے تھے لیکن انہوں نے، ظاہر ہے محض اپنی خودداری کے سبب ایسا نہیں کیا ؛ البتہ اپنی مجبوری ظاہر کر دی ۔ اس سلسلے میں وہ شاد کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"محض اِس غرض سے کہ وہ مجھ سے یونی ورسٹی اسکیم کی مفصل گفتگو کر سکیں، یا محض اُن کی ملاقات کے لیے، مَیں اپنے موجودہ حالات میں اِس قدر اخراجات کا متحمل نہیں ہو سکتا ؛ چنانچہ مَیں نے نہایت صاف دلی سے اُن کی خدمت میں یہ لکھ بھی دیا ہے ۔ گرمی کی تعطیلوں میں آتا تو صرف آمد و رفت کے اخراجات تھے، انکم کے فقدان کا اندیشہ نہ تھا ۔" (ص ۲۳۷)

علامہ کے ایک اور خط کا اقتباس ملاحظہ ہو جس سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ علامہ کسی طرح بھی مہاراجہ کے مرتبے سے مرعوب نہ تھے ۔ اُن کے محض دوستانہ مراسم تھے اور بس ، کسی قسم کا مفاد وابستہ نہ تھا ۔ مفاد پرست انسان کبھی کسی صاحبِ اقتدار کی کسی تحریر کے بارے میں اِس قدر واشگاف انداز میں بات اور تنقید نہیں کرتا جس انداز میں علامہ نے کی ہے :

"نظم 'ست بچن' نہایت عمدہ ہے مگر مجھے اُس کی اشاعت میں صرف اس وجہ سے تامل ہے کہ اِس خیال کی اشاعت آپ کی طرف سے کئی دفعہ ہو چکی ہے، نظم میں بھی اور نثر میں بھی ۔ اِعادہ بسا اوقات شکر کا باعث ہو جاتا ہے اور

پڑھنے والا ممکن ہے کہ تکرار کو کسی اور وجہ پر محمول کرے۔ لیکن اشاعت مطلوب ہو تو اس میں جو شخصی عنصر ہے، اُسے نکال ڈالیے اور باقی اشعار پر نظرِ ثانی فرمالیجیے کیونکہ بعض بعض جگہ کئی الفاظ کھٹکتے ہیں۔" (ص ۱۱۵)

غرض ان باتوں کے علاوہ علامہ کے خطوط سے انکی شگفتہ مزاجی، زندہ دلی، تاریخ گوئی، مالی حالت، بعض اشعار کی تشریح، بعض کے پس منظر، علامہ پر گزرنے والے بعض صدمات، ان کی بعض عادات اور اسی قسم کی دوسری مفیدِ مطلب باتوں کا پتا چلتا ہے۔ چند مثالیں لائقِ ملاحظہ ہوں:

شگفتہ مزاجی و زندہ دلی

"نہیں صاحب، ہمارے عشق میں رشک کو دخل نہیں، ہم رقیبوں سے دل بہلا لیا کرتے ہیں۔" (ص ۸۲)

"مگر ہم تو آپ کی سیرِ پنجاب کے متعلق یہی کہتے ہیں کہ

دلبرے بود کہ مارا بکنار آمد و رفت۔" (ص ۱۰۰)

"بھائی گدھا، یعنی پیٹ دم بھر کے لیے مہلت نہیں دیتا۔ 'لاؤ چارا، لاؤ چارہ!' خدا اسے غارت کرے۔" (ص ۸۳)

بحث سے گریز

"۔۔۔ ورنہ کسی قسم کے بحث مباحثے کی مطلق ضرورت نہ تھی، نہ بحث کرنا میرا شعار ہے، بلکہ جہاں کہیں بحث ہو رہی ہو، وہاں سے گریز کرتا ہوں۔" (ص ۲۴۰)

لاہور میں ہوائی جہاز اڑانے کی تاریخ

"کل (۱۲ فروری ۱۹۱۱ء) لاہور میں عجیب و غریب نظارہ تھا، یعنی ہوائی جہاز اڑائے گئے۔ تمام مرد و زن اس نظارے کو دیکھنے کے لیے کوٹھوں پر اور میدانوں میں جمع ہو گئے، مگر:

ہوا میں تیرتے پھرتے ہیں تیرے طیارے
مرا جہاز ہے محرومِ بادباں پھر کیا!" (ص ۲۰۳)

جوش ملیح آبادی کی زبردست سفارش

صفحہ ۲۷۹۔

"سر" کا خطاب ملنے کے بارے میں اظہارِ خیال

"سرکار (مہاراجہ) نے میرے خطاب کے متعلق جو کچھ سنا ہے، صحیح ہے۔۔۔ یہ

واسرارِ خودی' کا انگریزی ترجمہ ہونے اور اُس پر یورپ اور امریکہ میں متعدد ریویو چھپنے کا نتیجہ ہے۔ دنیوی نقطۂ نگاہ سے یہ ایک قسم کی عزت ہے مگر ہر عزت فقط اللہ کے لیے ہے!" (ص ۲۷۳، ۲۷۴)

مثنوی 'اسرارِ خودی' کے حوالے سے علامہ کے خط (۱۴، اپریل ۱۹۱۶ء) کا بیشتر حصہ نہایت اہمیت کا حامل ہے جس میں ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"۔۔۔ مگر قسم ہے اُس خدائے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان و مال و آبرو ہے، مَیں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اِس کے لکھنے کی ہدایت ہُوئی ہے۔ اور مَیں حیران ہوں کہ مُجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔" (ص ۱۶۳، ۱۶۴)

جیسا کہ پہلے بیان ہُوا، مہاراجہ کشن پرشاد شاؔد نے علامہ کو جو خطوط یا جوابات لکھے، وہ بھی سراسر دوستانہ تھے۔ ان میں کہیں بھی انھوں نے کوئی امیرانہ، حاکمانہ یا مہاراجگی کا لہجہ اختیار نہیں کیا۔ وہ آخر میں 'فقیر شاد' ہی لکھتے ہیں اور متن میں بھی ان کا لہجہ کچھ اسی ڈھب کا ہے۔ علامہ کے اِس جُملے "میری تقدیر آپ کے ہاتھ میں ہے" کو اُس کے سیاق و سباق سے ہٹا کر اور دونوں کی باہمی محبت و عقیدت اور اندازِ تخاطب کو سمجھے بغیر تنقیدی نظریے سے ساتھ پیش کرنے والوں کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے کسی خاص مقصد کے تحت اپنے خُبثِ باطن کا مظاہرہ کیا ہے۔

مہاراجہ جی کے خطوط میں بھی بالکل ذاتی، نجی اور گھریلو قسم کی باتیں آگئی ہیں جو صرف خاص، گہرے اور بے دوستوں ہی سے کی جاتی ہیں۔ لہجے وغیرہ کے ضمن میں ذرا یہ چند سطور ملاحظہ ہوں:

"میرے پیارے اقبال! خدا کے واسطے لاہور بلاؤ۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو خیر، درشن ہی دو!" (ص ۲۹۷)

"بھئی اقبال! جب کہ آپ اپنے کو شرمندۂ عُقبیٰ کہتے ہو تو مَیں اپنے آپ کو کیا کہوں۔ شرمندۂ دنیا و عُقبیٰ کہنا بےجا نہ ہوگا۔ اللہ آپ کے ساتھ ہے۔ آپ چھپے رستم ہو۔ خدا خوش رکھے، سلامت رکھے! میرے لیے دعا تے خیر کرو کہ جلد فرائض سے، اولاد کے، چھٹکارا ہو کر آزادی کا جامہ پہن لوں۔" (ص ۲۹۷)

"آپ کے سچّے خلوص نے مجھے بھی ایسا گرویدہ بنا رکھا ہے جس کی شہادت آپ ہی کا دل بخوبی ادا کر سکتا ہے۔ لفظاً اُس کا اظہار ظاہر پرستی پر مبنی ہو جانے کا احتمال ہے جس سے شاؔد اور اقبال، دونوں کے دل کوسوں بلکہ منزلوں دُور

ہیں۔" (ص ۳۰۷)

"شاید آپ نے دُور افتادہ شادِ ناشاد کی یاد دل سے محو کردی۔ ہر وقت چشم انتظار کرتی رہتی ہے کہ پیارے اقبال کا محبت نامہ آئے اور مژدۂ خیر و عافیت سے شادمانی حاصل ہو۔" (ص ۳۴۵)

غرض، مہاراجہ جی کے خطوط سے جہاں ان کی علامہ سے بے پناہ محبت و یگانگت بلکہ عقیدت کا پتا چلتا ہے، وہاں وہ خود ان کی اپنی درویشں منشی، توحید پرستی، صُلحِ کُل مسلک اور انسان دوستی وغیرہ کی زبردست غمازی کرتے ہیں۔ اِس لحاظ سے کتاب 'اقبال بنام شاد' اگر ایک طرف حوالے کی کتاب اور دو اہم شخصیات کا ایک حد تک ذاتی اور گھریلو البم ہے تو دوسری طرف عام قاری کے لیے دلچسپی کا سامان بھی لیے ہُوئے ہے۔

طباعت کی اغلاط ہماری کتابوں کا 'نظر بَدّو' ہیں۔ یہ نظر بدّو جب شعروں میں بھی دخیل ہو جائے تو پھر کچھ زیادہ کھٹکتا ہے۔ چنانچہ چھوٹی موٹی دوسری اغلاط سے صَرفِ نظر کرتے ہُوئے چند واضح اغلاط:۔

نمبر شمار	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۶۶	۶	حاذوق	حاذق
۲	۱۲۸	۱۵	چاہتے	چاہتے ہیں
۳	۱۴۳	۱۱	درمانِ ہجراں	درمان اضافت کے ساتھ غلط ہے یہاں کوئی لفظ رہ گیا ہے۔
۴	۱۶۲	۴	باد	یاد (شعر)
۵	۱۷۹	۸	بندوست	بندوبست (شعر)
۶	۲۲۴	۱۲	مجاذ	مجاز

فارسی میں دو مصادر گذشتن (گُذرنا، ذال کے ساتھ) اور گُزاردن (زا کے ساتھ۔ ادا کرنا، بجالانا) الگ الگ معنوں میں مستعمل ہیں لیکن اُردو والوں نے اِملا کے معاملے میں دونوں کو گڈ مڈ کر دیا ہے۔ کم از کم فارسی اشعار میں تو اِس کا لحاظ ضروری ہے، مگر افسوس کہ ایسا نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ کتاب زیرِ تبصرہ III میں بھی فارسی اشعار میں گذشتہ (ذال کے ساتھ) کو گزشتہ (زا کے ساتھ) اور (گذرد کو گزرد) لکھا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

صفحہ ، ۲۹۴ ، آخری سطر ، سُخنِ گزشتہ (اِس اِملا سے یہ بے معنی بن گیا ہے۔)

" ، ۳۰۴ ، وہی شعر وہی اِملا۔

" ، ۹/۳۱۸ ، می گزرد ، (گُذرد ٹھیک ہے۔ یہاں بھی زا سے بے معنی ہے۔)

"کلیدِ اقبال" پر ایک نظر

مُبصر : وارث سرہندی

نام کتاب :	کلیدِ اقبال
مرتب :	محمد یونس حسرت
ناشر :	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
سالِ اشاعت :	۱۹۸۶ء
قیمت :	۸۰ روپے
صفحات :	۳۶۸
چھپائی :	کتابت، سفید کاغذ، مجلد

علامہ اقبال مرحوم کے فکر و فن اور سیرت و کردار پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ بظاہر کوئی گوشہ ایسا نظر نہیں آتا جو توجہ کا محتاج ہو مگر دقت پسند اور باریک بیں حضرات کوئی نہ کوئی ایسا پہلو یا گوشہ تلاش کر ہی لیتے ہیں جہاں عام لوگوں کی نگاہیں نہیں پہنچتیں۔ ایسے ہی دقیق النظر اصحاب میں ہمارے دوست محمد یونس حسرت بھی شامل ہیں۔ موصوف نے اقبالیات کا ایک ایسا پہلو تلاش کر لیا جو قابلِ توجہ تھا اور اپنی تلاش و جستجو کا ماحصل 'کلیدِ اقبال' کی صورت میں پیش کر کے اپنی دقتِ نظر کا ثبوت بھی فراہم کر دیا۔

'کلیدِ اقبال' یوں تو کلامِ اقبال کا ایک اشاریہ ہے مگر یہ اشاریے سے بڑھ کر بھی بہت کچھ ہے۔ عام اشاریوں میں عموماً اسما و اعلام کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن 'کلیدِ اقبال' میں صرف اسما و اعلام کے شمول پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ اقبال کے کلام میں استعمال ہونے والا ہر لفظ اس میں شامل ہے۔ اس لحاظ سے یہ محض ایک رسمی نوعیت کا اشاریہ نہیں بلکہ ایک لحاظ سے کلامِ اقبال کی مکمل فرہنگ بھی ہے؛ تاہم فرہنگ سے کسی قدر مختلف بھی ہے، وہ اس طرح کہ اس میں شامل الفاظ و تراکیب کے معانی و مطالب نہیں دیے گئے۔ اس کی ضرورت بھی نہ تھی کیونکہ اس نوعیت کی اور بہت سی کتابیں موجود ہیں۔

جہاں تک اشاریے کا تعلق ہے، یہ صنف اب اردو کے لیے نئی نہیں رہی۔ اُردو کی ہر اہم کتاب میں اشاریہ شامل ہوتا ہے۔ چنانچہ کلامِ اقبال بھی اشاریے سے محروم نہیں۔ جیسا کہ خود مرتب نے اپنے دیباچے میں ذکر کیا ہے، کلامِ اقبال کا پہلا اشاریہ محمد حنیف شاہد کا ترتیب دیا ہوا ہے۔ ان اشاریوں کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ منصور بی۔ اے کے اشاریے پر "الفضل للمتقدم" کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔ ان اشاریوں کا انداز روایتی قسم کا ہے، یعنی ان میں عموماً اسماء کو شامل کیا گیا ہے۔ مثلاً محمد حنیف شاہد کے اشاریے میں حسبِ معمول شخصیات، اماکن اور موضوعات کے عنوان قائم کر کے کلامِ اقبال کے مشمولات کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان اشاریوں میں مرتبین نے کلامِ اقبال کے تمام مندرجات کا استقصا کرنے کے بجائے، اپنے اختیاراتِ تمیزی سے کام لیتے ہوئے، بعض مقامات و مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے اس لیے مذکورہ بالا دونوں اشاریوں میں مشمولات کی تعداد میں یکسانی موجود نہیں۔ یہی عدم توافق جہاں اس بات کا ثبوت ہے کہ ان میں کلامِ اقبال کا مکمل طور پر استقصا نہیں ہوا، وہاں ایک جامع و مانع اشاریے کا متقاضی بھی ہے۔ اسی اقتضا کا جواب "کلیدِ اقبال" ہے۔ چنانچہ "کلیدِ اقبال" کو بلا مبالغہ اور بلا خوفِ تردید ایک جامع و مانع اشاریۂ کلامِ اقبال کہا جا سکتا ہے۔

مرتب نے اپنے اس اشاریے میں شخصیات، اماکن اور موضوعات کی تقسیم کو غیر ضروری سمجھتے ہوئے نظر انداز کر دیا ہے اور کلامِ اقبال میں استعمال ہونے والے ہر لفظ کو اپنے اشاریے میں شامل کر کے ان صفحات کا حوالہ درج کر دیا ہے جن پر یہ لفظ درج ہے۔ اس سے جہاں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے کسی لفظ کو کتنی بار اور کہاں کہاں استعمال کیا ہے، وہاں یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں کل کتنے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ گویا یہ اقبال کے ذخیرۂ الفاظ کی ترتیب وار فہرست بھی ہے جس سے اقبال کے زبان پر عبور کا حال بھی معلوم ہو جاتا ہے۔

اشاریہ سازی بہت پتّہ ماری کا کام ہے۔ خود مجھے بھی ایک بار اس کا عملی تجربہ ہو چکا ہے۔ اور جب اشاریہ ایسا جامع اور مانع ہو جیسا کہ "کلیدِ اقبال" کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، تو اس کے لیے جس قدر محنت اور دقّتِ نظر کی ضرورت ہے، اس کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ کوہ کنی اور ریزہ چینی ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ مجھ جیسے کاہل لوگوں کو تو اس کے تصور ہی سے وحشت ہوتی ہے، مگر حسرت صاحب کا دل گردہ ہے کہ وہ یہ زہرہ گداز مہم نہایت کامیابی سے سر کر کے جہاں خود سرخرو ہوتے ہیں، وہاں مشتاقانِ کلامِ اقبال کے لیے بھی ایک خوانِ نعمت سجا دیا ہے۔ بلاشبہ "کلیدِ اقبال" اقبالیات کے شعبے میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔

جہاں تک اختلافِ رائے کا تعلق ہے تو وہ کہاں ممکن نہیں! ہر مقام اور ہر جگہ پر اختلاف ہو سکتا ہے

کیونکہ ہر شخص کا ایک اپنا نقطۂ نظر اور اندازِ رسائی ہوتا ہے، لیکن دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ اختلاف بنیادی نوعیت کا ہے یا جزوی اور فروعی حیثیت کا۔ مثلاً ایک نقطۂ نظر سے 'آب' کے تحت درج ہونے والی تراکیب مثلاً آبِ رودِ گنگا، آبِ نیل، آبِ گنگا، آبِ رواں، آبِ روانِ کبیر پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان کو ترکیبی صورت میں درج کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ ان میں 'آب' کسی خاص یا اصطلاحی معانی میں نہیں بلکہ اپنے عام اور لغوی معانی میں استعمال ہُوا ہے اس لیے 'آب' کا حوالہ 'آب' کے تحت اور دوسرے اجزا کا حوالہ اپنے اپنے مقام پر درج کر دینا کافی تھا۔ مگر مرتب نے اس میں قارئین کی سہولت کو مدِ نظر رکھا ہے کیونکہ موجودہ صورت میں قارئین 'کلامِ اقبال' میں استعمال ہونے والی مکمل ترکیب آسانی سے تلاش کر سکتے ہیں، دوسری صورت میں اجزائے ترکیب مختلف حوالوں میں بکھرے ہونے کے باعث اُلجھن پیدا ہو سکتی ہے۔ تاہم مرتب نے ان تراکیب کو بحیثیت مجموعی شامل کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اجزا بھی الگ الگ مقام پر درج کر کے ان کے حوالے دے دیے ہیں۔

البتہ بعض تراکیب ایسی ہیں کہ ان کا اندراج مجموعی ترکیب کی حیثیت ہی میں ضروری تھا۔ مثلاً آبِ آتش ناک، آبِ بقا، آبِ خضر وغیرہ میں محض 'آب' ہی کے لغوی معانی اور حقیقی معانی جاننے سے بات نہیں بنتی کیونکہ 'آب' اور 'آتش ناک' کو الگ کر دینے کی صورت میں اس ترکیب کا مجموعی مفہوم ذہن میں نہیں آسکتا، مثلاً 'آب' کے معانی پانی ہیں اور 'آتش ناک' کے معانی آگ والا یا گرم۔ اس صورت میں اس کے لغوی معانی گرم پانی کے ہوں گے مگر مجموعی صورت میں 'آبِ آتش ناک' شراب یا خمر کا کنایہ ہے۔ یہ مفہوم پوری ترکیب ہی سے متبادر ہو سکتا ہے اس کے الگ الگ اجزا سے نہیں۔ یہی حال 'آبِ بقا' اور 'آبِ خضر' کا ہے۔ ان کو بھی الگ الگ اجزا کی صورت میں لکھنے سے اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا کیونکہ ترکیبی صورت میں ان کی حیثیت تلمیح کی ہے اور اس سے مخصوص معانی معانی پیدا ہوتے ہیں، لیکن الگ الگ اجزا کی صورت میں نہ تلمیحی صورت باقی رہتی ہے نہ ان مخصوص معانی کا اظہار ہوتا ہے۔ مرتب نے ان کے مجموعی حوالے کے ساتھ ساتھ ان اجزا کے حوالے بھی درج کر دیے ہیں تاکہ کوئی شخص ترکیبی صورت سے ہٹ کر ان اجزا کو کلامِ اقبال میں تلاش کرنا چاہے تو اسے بھی مایوسی نہ ہو۔

بہر حال 'کلیدِ اقبال' موجودہ صورت میں ایک مکمل اشاریہ ہے۔ یہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں اقبال کے اُردو کلام کے ہر رنگ اور ہر پہلو کا عکس نظر آتا ہے۔

'کلیدِ اقبال' علامہ مرحوم کے اُردو کلام کا آئینہ ہے۔ فارسی کلام کا اشاریہ حسرت صاحب الگ مرتب کر رہے ہیں۔ اگر اس کے نام کیساتھ 'اُردو' کا اضافہ کر دیا جاتا یعنی اس کا نام 'کلیدِ اقبال۔ اُردو' ہوتا تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ محض 'کلیدِ اقبال' سے یہی خیال ذہن میں آتا ہے کہ یہ اقبال کے اُردو اور فارسی

کے پورے کلام کا اشاریہ ہے۔ یہ اس لیے بھی ضروری محسوس ہوتا ہے کہ مرتب، اُردو اور فارسی کلام کے الگ الگ اشاریے ترتیب دے رہے ہیں لہٰذا ان کے ناموں میں بھی یہ رعایت ملحوظ رکھنی چاہیے۔ چنانچہ اُردو کلام کے اشاریے کا نام 'کلیدِ اقبال۔ اُردو' اور فارسی کلام کے اشاریے کا نام 'کلیدِ اقبال۔ فارسی' رکھنے سے یہ التباس دُور ہو سکتا ہے۔

مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ

تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

نام کتاب :	ذکرِ رسولؐ ، مثنوی رومی میں
مصنف :	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی
ناشر :	مجلس ترقی ادب کلب روڈ لاہور
قیمت :	۲۵/- روپے صرف طبع اوّل

صفحات ، ۲۵۰ ، کاغذ سفید مجلد گرد پوش معمولی

پروفیسر ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی فارسی کے کہنہ مشق استاد اور ہماری ادبی دنیا کی ایک جانی پہچانی شخصیت ہیں۔ مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ کے بیشتر مقالے سہ ماہی اقبال ریویو اور سہ ماہی اقبال لاہور میں ایک تواتر کے ساتھ چھپ چکے ہیں۔ اور علمی اور ادبی حلقوں میں اپنے متنوع موضوع کے حوالے سے پسند کیے گئے ہیں۔ اب یہ کتابی شکل میں شائع ہوئے ہیں۔

مثنوی مولانا روم جسے درزبان پہلوی ، قرآن کہا گیا ہے ، اسلامی شعر و فکر میں منفرد اور ممتاز مقام کی حامل ہے۔ اس میں اشعار کی زبان میں قرآن کی تعلیمات اور تعلیمات قرآنی کی حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔ اور یہ کچھ ایسے دلنشیں اور حکایاتی پیرائے میں ہمارے سامنے آتی ہیں کہ ذہن و کردار پر اپنے گہرے اثرات مرتب کیے بغیر نہیں رہتیں۔ مثنوی مولانا روم پر تحقیقی کام کا خود ایک دبستان موجود ہے مگر برصغیر پاک و ہند میں مثنوی کو متعارف کرانے میں حضرت علامہ محمد اقبال کا نام سرفہرست ہے۔ علامہ اقبال مولانا کو اپنا روحانی اور فکری امام تصور کرتے تھے۔ چنانچہ یہ کہنا بے جا نہیں کہ فکر اقبال پر مولانا روم سے زیادہ کسی کے اثرات موجود نہیں ہیں۔ ہر وہ شخص جو اقبال کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے لازم ہے کہ وہ مثنوی سے گہری تفہیم حاصل کرے۔

مثنوی کی تفہیم میں ایک بڑا وقیع کام ایرانی محقق فروزاں فر نے احادیثِ مثنوی کے نام سے کیا تھا۔ یہ کام دینی علمی جہت سے بڑا اہم تھا اس لیے کہ مثنوی کے اشعار کے احادیث میں ماخذ تلاش کرنا اور احادیث کے تمام مجموعوں سے

ان کا کھوج لگانا بہت ہی محنت طلب کام تھا اسی کام نے مثنوی کے بارے میں تحقیق و تدوین کے کئی نئے باب وا کیے۔ چنانچہ فرزاں فر کے ایک پاکستانی شاگرد ڈاکٹر عبداللطیف نے آیاتِ مثنوی کے نام سے ایک اہم کام کیا ہے جو اقبال اکادمی پاکستان نے کروایا ہے اور جو تدوین و اشاعت کی منزل میں ہے۔ تاہم ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی کا کام آیاتِ مثنوی سے قبل کا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کافی عرصے سے اس پر تحقیق کر رہے تھے اور مختلف رسائل میں ایک تواتر کے ساتھ اس کی اشاعت ہوتی رہی ہے۔

اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی اس کا آسان فہم ہونا اور عام قاری کے لیے مثنوی تک رسائی کا بہ آسانی بہم پہنچانا ہے۔ اس کتاب میں مشکل مسائل سے دانستہ تعارض کیا گیا ہے۔ چنانچہ مثنوی کے عام قارئین کے لیے اس کی تفہیم بہت آسان ہو گئی ہے۔ مثنوی کے چھ دفاتر کی طرز پر اس کتاب کے بھی چھ ہی ابواب بنائے گئے ہیں اور ہر باب میں موجود حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکرِ خیر کی تفصیل دی گئی ہے۔ بلکہ کئی جگہ تو احادیث اور آیات کا حوالہ موجود ہے اس سے یہ کتاب زیادہ مفید ہو گئی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے مثنوی کے وہ اشعار جن میں ذکرِ رسول آیا ہے درج کر کے ان اشعار میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر کا حوالہ بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور اگر اس ضمن میں کوئی واقعہ بیان ہوا ہے تو اسے بھی مفصل طور پر عیاں کر دیا ہے۔ پھر مختلف جگہوں پر ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب بہت محنت طلب کام ہے جو ڈاکٹر صاحب نے بڑی توجہ، انہماک اور محنت سے سرانجام دیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی تحریر کی ایک بڑی خوبی، تحریر کی پختگی، سلاست اور آسان فہم زبان ہے۔ مثنوی رومی جیسی کتاب کو اتنے سادہ اور دلنشیں انداز میں پیش کرنا انہی کا حق بنتا ہے۔ اور انھوں نے اس ضمن میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ دعا ہے کہ خدا ڈاکٹر صاحب کو اس محنت اور حضورؐ سے محبت کی جزا عطا فرمائے۔

تاہم جیسا کہ خود ڈاکٹر صاحب نے اپنے پیش گفتار میں لکھا ہے کہ "انہیں پیش کرتے وقت فلسفیانہ اور ادق مباحث سے دانستہ دامن بچاتے ہوئے سیدھا سادا انداز اختیار کیا گیا ہے"۔ اگر اس کتاب کی عام فہم ہونے کے حوالے سے یہ خوبی ہے تو یہی اس کی کمی بھی ہے۔ یہ کتاب مثنوی رومی کو ایک عام قاری کے لیے تشریحِ مطالب میں گرہ کشا تو ہو سکتی ہے مگر مثنوی کے گہری مضامین کی تفہیم میں زیادہ مددگار ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس طرح مثنوی کے مضامین میں زیادہ گہرائی میں اترنے کی خواہش رکھنے والوں کی یہ کتاب کوئی خاص یاوری نہیں کرتی۔ اہلِ علم اور فلسفے کا درک رکھنے والوں کو یہ کتاب متاثر نہیں کرتی۔ اور یوں یہ کتاب ایک محدود دائرے میں گھر کر رہ گئی ہے مثلاً اگر اس کتاب میں یہ بات بھی آجاتی کہ مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ سے حضورؐ کی جو شخصیت بنتی ہے وہ کیا ہے تو مثنوی کے حوالے سے حضورؐ کے مقام کی تفہیم میں سہولت ہوتی۔ مثنوی میں مدارجِ نبوت اور مقامِ نبوت کے جو مضامین ہیں ان سے یہ کتاب تہی ہے پھر مولانا روم نے شعورِ نبوت کے حوالے حضورؐ کے دوسرے

انبیا پر خصائل کی جو باتیں کی ہیں وہ ایک الگ باب کا موضوع ہیں۔ مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ سے ہمیں ان تمام اشعار کا علم اور ان کا ترجمہ اور خلاصہ تو معلوم ہو جاتا ہے جو مولانا روم کے اشعار سے مترشح ہے مگر اس بات کا ابلاغ نہیں ہوتا کہ مولانا کے نزدیک حضورؐ کا وہ کیا پیکرِ انسانیت تھا جو ہم سب کے لیے ایک مثال کی حیثیت رکھتا ہے۔ معاف زندگی میں حضورؐ کا وہ مثالی پیکر مولانا روم کے نزدیک کیا خصائص رکھتا ہے جسے ہم اپنا کر ان ؐ کی ذات والاصفات کے قریب ہو سکتے ہیں۔ ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی میں کس طرح مولانا روم کے حوالے سے حضورؐ کی تعلیمات موثر ہو سکتی ہیں۔

اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب کا رویّہ تحقیقی ہے اور ڈاکٹر صاحب چاہتے تو وہ اس کتاب میں تحقیقی رویّہ اختیار کرتے ہوئے اشعار اور ان کی تشریح کا منہاج اپنانے کی بجائے ہمارے متذکرہ صدر سوالات کے حوالے سے مثنوی کے اشعار و حکایات کے زیر و بم سے حضورؐ کا وہ پیکر سامنے لاتے جو مولانا روم کے پیشِ نظر تھا اور جس نے پوری مثنوی کو مشک بار بنا رکھا ہے۔ میرا ایک تاثر یہ ہے کہ مثنوی میں حضورؐ کا جو سراپا اور جو شخصیت موجود ہے وہ اتنی پُر تاثیر اور اتنی دلآویز ہے کہ وہ ہماری عقلی اور ذہنی ضرورت پوری کرنے کے ساتھ ساتھ ہمارے اندر تحویلِ کردار کی قوت پیدا کر سکتی ہے اور ہمیں وہ اخلاقی معیار فراہم کر سکتی ہے جو عصرِ جدید میں ایک مثالی انسان کی تشکیل اور ایک مثالی معاشرے کے قیام میں راہ نما قوت بن سکتی ہے۔ لہٰذا ہمارے سیرت نگاروں اور حضورؐ کے سراپا نگاروں کا یہ فرضِ منصبی ہے کہ وہ حضورؐ کی سیرت کے ان فعال پہلوؤں کو منظر میں لائیں جو آج کے عہد کے لیے نمونۂ بشریت اور نمونۂ انقلابِ اجتماعی کا سبب بن سکیں۔ حضورؐ کے سیرت نگاروں کی اکثریت اس طرزِ فہم سے عاری ہے اور وہ محض واقعات نگاری اور واقعات کی جزئیات نگاری پر ہی اپنی قلم کی تمام تر جولانیوں کو ختم کر دیتے ہیں۔ اور سیرت نگاری کے بنیادی جوہر اور محرک کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ باتیں مصنف کے دائرہ کار میں نہیں آتیں تو مجھے اس سے بھی اختلاف نہیں۔ میرا مقصد تو ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ کتاب اپنی منہاج اور نوع کے اعتبار سے لاکھ مکمل سہی مگر ہمیں اکیڈمک رویے کے ساتھ ساتھ عمرانی تناظر کو بھی مدِ نظر رکھنا چاہیے۔ کیونکہ ہماری ہر علمی سرگرمی کا مقصد علمی جہت میں اضافے کے ساتھ ساتھ عمرانی تبدیلی کی خواہش پر منتج ہونا چاہیے۔

بہر حال ان سخن گسترانہ باتوں کے باوجود مجھے یہ کہنے میں خوشی محسوس ہو رہی ہے کہ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی کا یہ محققانہ کام بہت وقیع ہے اور مثنوی کے قارئین اور سیرتِ رسولؐ کے شائقین کے لیے انہوں نے مثنوی کے حوالے سے ایک نئی جہت کو وا کیا ہے۔ ان کی کتاب نہ صرف دنیا میں ان کے لیے شہرت اور ناموری کا باعث بنے گی بلکہ ان کے لیے یہ توشۂ آخرت بھی بنے گی کہ ذکرِ رسولؐ ہی ہم سب کے لیے

سرمایۂ حیات ہے اور یہ ذکر تو وہ ذکر ہے جسے خود خدا نے رفعت و سربلندی عطا کی ہے۔ مجلس ترقی ادب اور اُن کے ناظم جناب احمد ندیم قاسمی بھی مبارک باد کے حق دار ہیں کہ انہوں نے اتنی مبارک کتاب شائع کی۔

کرم اے شہِ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظرِ کرم
وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنھیں دماغِ سکندری

حوالہ جات

اشاریۂ اقبالیات

جولائی ۸۳ء تا جولائی ۸۶ء

مرتبین: محمد سہیل عمر
مختار احمد

اشاریہ اقبالیات

مرتبین : محمد سہیل عمر / مختار احمد

اشاریہ 'اقبالیات'

(اقبال ریویو)

جولائی ۸۳ء تا جولائی ۸۶ء

اقبال اکادمی پاکستان کا سہ ماہی مجلّہ 'اقبال ریویو' جس کے جنوری اور جولائی کے شمارے اُردو اور اپریل اور اکتوبر کے شمارے انگریزی میں ہوتے ہیں، اپریل ۱۹۶۰ء میں جاری ہُوا۔ اس کے اجرا کا مقصد علامہ اقبالؔ کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعے پر مشتمل مقالات شائع کرنا ہے جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلِ مذاہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبالؔ کی تشریح اور توضیح کریں یا جو ان موضوعات سے متعلق ہوں جن سے علامہ اقبال کو دلچسپی تھی۔ 'اقبال ریویو' کے انگریزی اور اُردو مقالات کے اشاریے قبل ازیں شائع ہو چکے ہیں۔ 'اقبال ریویو' اُردو کا اشاریہ جولائی ۸۳ء کے شمارے میں (جولائی ۱۹۶۰ء تا جنوری ۱۹۸۳ء) شائع ہُوا جسے افضل حق قرشی نے مرتب کیا ہے۔

'اقبال ریویو' کا موجودہ اشاریہ جولائی ۸۳ء سے جولائی ۸۶ء کے مقالات پر محیط ہے۔ اس اشاریے میں 'اقبالیات' فارسی کا اشاریہ بھی دیا گیا ہے جو پہلی بار ۱۹۸۶ء میں شائع کیا گیا۔ 'اقبال ریویو' کے اُردو جریدے کا نام اقبال اکادمی کی مجلسِ حاکمہ کے ایک فیصلے کے تحت جولائی ۸۵ء سے 'اقبالیات' کر دیا گیا تھا۔

'اقبال ریویو' اور 'اقبالیات' کے اس دَور میں مجلّے کے مدیرِ معتمد پروفیسر محمد منوّر ناظم اقبال اکادمی، نائب مدیر محمد سہیل عمر نائب ناظم اور مدیرانِ معاون ڈاکٹر وحید عشرت معاون ناظم (ادبیات) اور احمد جاوید ریسرچ سکالر رہے ہیں جبکہ 'اقبالیات' فارسی کے لیے اعزازی طور پر نگران مدیر و معاون ڈاکٹر شہین دخت مقدم صفیاری تھیں۔

(ادارہ)

آ

آزاد، جگن ناتھ

- "اقبال کی ایک نظم میں اصناف سخن"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۵ء، ج ۲۶ : ش ۴، ص ۸۹ ـ ۱۱۵
- "محمد اقبال (روسی محقق سید میر شنکر کی کتاب مترجمہ کبیر احمد جائسی کا خصوصی مطالعہ)"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶ : ش ۲، ص ۱۳۹ ـ ۱۵۴
- "اقبال پر داغ کے اثرات"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷ : ش ۲، ص ۵۵ ـ ۹۴

احمد جاوید

- تبصرہ بر "رسالہ ابدالیہ و رسالہ انسیہ" از مولانا یعقوب چرخی، اقبالیات، جنوری ۸۶ء، ج ۲۶ : ش ۴، ص ۱۸۷-۱۹۲
- مترجم، "عقل اور وجدان" از سید حسین نصر، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷ : ش ۲، ص ۲۵۱ ـ ۲۶۱

احمدی، مریم میر

- "جہان بینی آل احمد، پژوہشی تاریخی در آثار آل محمد"، اقبالیات (فارسی) شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء

ص ۱۵۱ - ۲۵۶

اختر، کلیم

- "بالِ جبریل منظوم کشمیری اور سنسکرت تراجم"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶؛ ش ۲، ص ۱۳۳ - ۱۳۸

اختر، نسرین

- "سعدی و اقبال"، اقبالیات (فارسی) شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء، ص ۳۹ - ۴۹

آفتاب اصغر، ڈاکٹر

- ترجمہ "اقبال اور اشپنگلر"، اقبالیات (فارسی)، شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۱ - ۲۶۴

انور جاوید

- تبصرہ بر "تاریخ مشغلہ" از محمد اکرام چغتائی، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶؛ ش ۴، ص ۲۲۱ - ۲۱۴

ب

برکاتی، محمود احمد

- "حکیم ابن الہیثم کے نظریۂ مکان پر ایک نظر"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۵ء، ج ۲۵؛ ش ۴، ص ۸۱ - ۸۷

پ

پاشا، احمد شجاع، حکیم

- "اقبال کا تصورِ خودی"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۱۱۹ - ۱۳۲۔

ج

جمیل جالبی، ڈاکٹر

- "علامہ اقبال خطوط کے آئینے میں"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۱۳۳ - ۱۵۱

چ

چشتی، یوسف سلیم

- "ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۷ - ۵۴

چغتائی، محمد اکرام

- تبصرہ بر "قرآن کی ببلیوگرافی" از محمد عادل عثمان، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶؛ ش ۴، ص ۲۰۵ - ۲۱۰

ح

ر

س

ش

شان یون

- "ارمغانِ چین — علامہ اقبال اور ان کی شاعری"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء ج ۲۶ ش ۲، ص ۷-۱۵

شاہین، رحیم بخش

- "اقبال کا ایک نادر مکتوب"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء ج ۲۵ ش ۲، ص ۱۱۱-۱۱۹
- "اقبال کا تیسرا سفر یورپ — چند روایات کا تجزیہ"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶: ش ۲
ص ۱۱۷-۱۳۲

شکیل احمد، سید

- "حیاتِ اقبال کے چند نئے گوشے"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء ج ۲۶: ش ۲، ص ۱۱-۵۴

ص

صابر کلوروی

- "ذخیرۂ اقبالیات فاران کراچی میں"، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء ج ۲۶: ش ۴، ص ۱۴۵-۱۵۲

صباح الدین عبدالرحمٰن، سید

- تبصرہ بر "زندہ رود" تیسری جلد از جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶: ش ۴
ص ۱۵۲-۱۷۳

صدیق شبلی، ڈاکٹر

- تبصرہ بر "اقبال یورپ میں" از ڈاکٹر سعید اختر درانی، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷:
ش ۲، ص ۲۷۸-۲۸۳

صدیق جاوید

- "بالِ جبریل کی غزلیں"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء ج ۲۴ ش ۲، ص ۹۳-۱۱۷

- "تنقیدِ غالب میں اقبال کا حصہ"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴ ش ۴، ص ۲۲۱-۲۴۳

صدیقی، ظہیر احمد

- "تصورِ ابلیس — در ادیان و ادبیات و در شعرِ اقبال"، اقبالیات (فارسی) شمارہ اول فروری
۱۹۸۶ء ص ۷۸-۱۲۲

- تبصرہ بر "اسلامی حکومت میں یہود" از امنوں کوہن، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷: ش ۲، ص ۳۲۵ - ۳۳۹

ف

فرمان فتح پوری، ڈاکٹر

- "عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق"، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶: شس ۴، ص ۸۷ - ۹۴

فراقی، تحسین

- "جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نہ رسید"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵: شس ۲، ص ۱۹۱ - ۲۲۳
- تبصرہ بر "مطالب اقبال" از انور داؤدی، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷، ش ۲، ص ۲۸۵ - ۳۰۲

فریدنی، محمد حسین مشائخ

- "جاذبہ ھای کلام اقبال برای ایرانیان"، اقبالیات (فارسی) فروری ۱۹۸۶ء، ص ۱ - ۱۱

ق

قادری، نور محمد، سید

- "حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴، ش ۲، ص ۱۷ - ۲۴
- "علامہ اقبال کی عقیدت صوفیائے عظام سے"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴، ش ۴، ص ۱ - ۲۵
- "اقبال کا ایک ہم عصر (منشی میراں بخش جلوہ سیالکوٹی)"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵، ش ۲، ص ۴۹ - ۶۵

قریشی، افضل حق

- "اقبال کا ایک قطعہ تاریخ"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴: ش ۲، ص ۱۲۷-۱۲۹
- "اقبال اور عبدالمجید قرشی"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴: ش ۴، ص ۲۴۵-۲۶۵

قریشی، سمیع اللہ

- "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم: مظہر تکمیل نبوت و رسالت"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴: شش ۲، ص ۱-۱۶
- "اقبال اور استعمار"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴: ش ۴، ص ۵۳-۸۰

قریشی، ڈاکٹر اکبر حسین

- "کلام اقبال میں حیوانات کا تذکرہ"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷: ش ۲، ص ۱۸۱-۲۴۹

ک

کلیم، سعد اللہ

- "علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴: ش ۴، ص ۱۵۹-۱۷۴

کیانی، قلیم اختر

- "سلام بحضور شاعر مشرق" (نظم)، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴: ش ۲، ص ۱۳۱

م

محبی، منوچہر خدایار

- "جبر و اختیار"، اقبالیات (فارسی)، فروری ۱۹۸۶ء، ص ۵۱-۶۸

محمد اسلم

- "احسن الاقوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴: شش ۴، ص ۱۳۳-۱۸۵
- "الدر المنظوم کی تاریخی، مذہبی اور سماجی اہمیت"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵: شش ۲، ص ۱۱۷-۱۴۳

محمد حامد

- "اقبال کا نظریۂ فن"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۵ء، ج ۲۵؛ ش ۴، ص ۱ ـ ۳۰

محمد ریاض، ڈاکٹر

- "مثنوی گلشن راز جدید، اور دیگر تصانیف اقبال (ایک تقابلی نظر)"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۵؛ ش ۲، ص ۵۷ ـ ۹۰
- "اقبال ایران کی درسی کتب میں"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۱۵۳ ـ ۱۶۹

محمد منور، پروفیسر

- "علامہ اقبال اور آدم کی خودگریزی"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴؛ ش ۲، ص ۴۹ ـ ۹۲
- "علامہ اقبال ــ تاریخ ساز فرد"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۱۶۵ ـ ۱۸۷
- "مرزا عبد القادر بیدل ـــ مدرس خودی"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵؛ ش ۲، ص ۱۱ ـ ۴۳
- "حیات سیاسی واجتماعی غرب از نظر اقبال"، اقبالیات (فارسی) فروری ۱۹۸۶ء، ص ۱۶۵ ـ ۱۸۰

مختار جاوید

- تبصرہ بر "پروفیسر مولوی حاکم علی (مرحوم)" از محمد صدیق، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۲۶۷

معین الرحمٰن، سید

- "یونیورسٹی میں مطالعۂ اقبال"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۹۱ ـ ۱۲۱

مغل، محمد یعقوب

- "علامہ اقبال اور ترکی"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۸۱ ـ ۹۰

مظفر حسن، ڈاکٹر ملک

- "انفرادی تہذیب اقبال کی نظر میں"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۹۵ ـ ۱۱۸

ن

نادر قمبرانی

- "علامہ اقبال اور بلوچی ادب"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۱۲۳ ـ ۱۳۲

نعیم احمد

- "فلسفہ یونان کا پھیلاؤ اور مسلم فلسفے کی نمو پذیری"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶؛ ش ۲، ص ۱۰۳ ـ ۱۸۹

و

وقار راشدی

- "اقبال اور وحشت"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴؛ ش ۲، ص ۳۵ ـ ۴۷

وحید قریشی، ڈاکٹر

"علامہ اقبال کا تصورِ وطنیت"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴؛ ش ۲، ص ۲۵-۳۴

وحید عشرت، ڈاکٹر

- "اشاعرہ"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۵ء ج ۲۵؛ ش ۴، ص ۱۳۹-۱۹۲
- تبصرہ بر "مطالعہ اقبال کے چند پہلو" از میرزا ادیب، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶؛ ش ۲، ص ۲۰۳-۲۰۵
- تبصرہ بر "جامعہ عثمانیہ" از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء
- تبصرہ بر "توضیحی فہرست کتب خانہ ہمدرد" از حکیم نعیم الدین زبیری، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶؛ ش ۲، ص ۲۰۷
- "اقبال اور جمہوریت"، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶؛ ش ۴، ص ۱۰۹-۱۴۴
- تبصرہ بر "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو" از پروفیسر محمد عثمان، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶؛ ش ۴، ص ۱۷۵-۱۸۵
- "علامہ اقبال و قائداعظم، فکر و عمل کا قران السعدین"، اقبالیات (فارسی)، شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء، ص ۱۸۱-۱۸۷
- تبصرہ بر "منظوم اقبال" از شیخ اعجاز احمد، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷؛ ش ۲، ص ۳۳۱-۳۴۸

ہ

ہاشمی، ڈاکٹر رفیع الدین

- تبصرہ بر "مجلہ "اقبال ریویو"، (حیدرآباد دکن)، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴؛ ش ۲، ص ۱۷۳-۱۷۵
- تبصرہ بر "مجلہ "اقبالیات"، (سری نگر کشمیر)، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۳ء، ج ۲۴؛ ش ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶
- "علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ رقعات بنام پروین رقم"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۲۱۳-۲۲۰
- تبصرہ بر "نقشِ اقبال"، از پروفیسر اسلوب احمد انصاری، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۲۶۹
- تبصرہ بر "اقبال آشنائی"، از ڈاکٹر حاتم رام پوری، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۴ء، ج ۲۴؛ ش ۴، ص ۲۷۰
- "بھارت میں مطالعۂ اقبال — دو زاویے"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵؛ ش ۲، ص ۱۷۱-۱۸۹
- "۱۹۸۴ء کے اقبالیاتی ادب کا جائزہ"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶؛ ش ۲، ص ۵۵-۱۰۷

- "اقبال پر یادگار ایک عالمی اجتماع"، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷، ش ۲، ص ۲۶۳ - ۲۷۶

ی

یزدانی، ڈاکٹر خواجہ حمید

- "مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ (دفتر پنجم)"، اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۴ء، ج ۲۵، ش ۲، ص ۱ - ۳۰
- "مثنوی رومی میں ذکرِ رسولؐ (دفتر ششم)"، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۸۵ء، ج ۲۵، ش ۴، ص ۴۱ - ۸۰
- مترجم "برصغیر اور ایران کی ثقافت میں تصوف اور فلسفے کا باہمی تعلق"، از سید حسین نصر، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶، ش ۲، ص ۱۵۵ - ۱۶۱
- تبصرہ بر "علم کو اسلامی کرنا" از اسماعیل راجی الفاروقی، تبصرہ فارسی: دکتر ہادی شریفی، اقبالیات جولائی ۱۹۸۵ء، ج ۲۶، ش ۲، ص ۱۹۳ - ۲۰۲
- "موارد طنز و ذم در مثنوی و شعر مولوی"، اقبالیات (فارسی)، شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۳ - ۱۵۰
- "اقبال اور مسعود سعد سلمان"، اقبالیات، جنوری ۱۹۸۶ء، ج ۲۶، ش ۴، ص ۱۷ - ۵۱
- تبصرہ بر "گلستان عجم" از ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب، اقبالیات، جولائی ۱۹۸۶ء، ج ۲۷، ش ۲، ص ۳۰۳ - ۳۱۱

یسین، ڈاکٹر آغا

- "در حضور رسالتمآبؐ" (نظم) اقبالیات (فارسی) شمارہ اول، فروری ۱۹۸۶ء ص ۱۸۸

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب میرا سجود بھی حجاب

تیری نگاہِ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو عشق حضور و اضطراب

اقبال